وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان

كلية الآداب والعلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية

قسم الثقافة الشعبية

أطروحة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا

العنوان

الأنثروبولوجيا بين النظرية والتطبيق دراسة في مظاهر الثقافة الشعبية في الجزائر"

اعداد الطالب :

محمد سعيدي

اشراف :الأستاذ الدكتور عكاشة شايف

لجنة المناقشة :

1-د/مزوار بلخضر (جامعة تلمسان) رئيسا

2-أد/شايف عكاشة ومقررا (جامعة تلمسان) مشرفا

3-أد/محمد عبد اللاوي (جامعة وهران) عضوا

4-أد/محمد مجاود (جامعة بلعباس) عضوا

5-أد/مراد كحلولة ا(جامعتوهران) عضو

6-د/نورية رمعون (جامعة وهران) عضوة

السنة الدراسية:2006-2007



1- تحديد الموضوع

2- الطرح المنهجي

1- تحديد الموضوع :

ما يمكن استنتاجه من أول قراءة لعنوان هذا البحث :" الأنثروبولوجية بين النظرية والتطبيق، دراسة في مظاهر الثقافة الشعبية في الجزائر". إن مسعانا الأول هو المساهمة في بناء مشروع الأنثروبولوجية الجديد في الجزائر حيث أنه " من الضروري إعادة إنتاج ميدان الأنثروبولوجية وذلك من خلال عملية معقدة وطويلة هدفها نقض الشروط التاريخية والمعرفية الاستعمارية المكونة له بما هو أداة تعمل على استكشاف الأوليات التي تتحكم بالحركة التاريخية للمجتمعات الأخرى للسيطرة عليها أنني أرى أن الأهمية القصوى يجب أن تصب اليوم وذلك ضمن عملية إنتاج الميدان الأنثروبولوجي بما يحتوي من مفاهيم نظرية ومناهج مختلفة ."[1] من هذا المنطلق، وقع اختيارنا على موضوع الأنثروبولوجية والتي ليست دوما وأبدا علما استعماريا، ولم تعد حبيسة موضوعها الكلاسيكي والمتمثل في دراسة تلك الثقافات وتلك المجتمعات التي وصفت ذات يوم بالبدائية والمتوحشة .

أما المسعى الثاني الذي نريده لهذا البحث، فهو دراسة بعض مظاهر الثقافة الشعبية الجزائرية، فهي عديدة ومتنوعة، وأن دراستها دفعة واحدة وكاملة تعد عملية صعبة ومعقدة تتعدى طاقتها . فلقد اخترنا بعض المظاهر المادية والمعنوية والسلوكية من الثقافة الشعبية، وذلك لاعتقادنا الكبير والراسخ في أنها تشكل الذاكرة الجماعية الشعبية بما هي النمط الحاسم لسيرورة المعرفة ، فإنها بهذا المعنى ليست مجرد حالة من الإبداع الخيالي الهادف لتحقيق وتجسيد عناصر التوازي الحضاري المفقود، بل إضافة لذلك، فهي تشكل قيمة حقيقية واقعية انطلاقا من وظيفتها المميزة القائمة في المحافظة على العادات والقيم والمعتقدات، تلك التي تجسدت في الماضي الغابر لحضارة هذه الذاكرة، لكن مبدأ الحقيقية الواقعية لا تمنع على هذه الذاكرة أن تستعيد في وعيها المعاش، الراهن، تجربة الماضي السعيد بما هو الدافع للرغبة الدائمة في إعادة إنتاج الإبداع المعاصر والواعي لهذا الماضي ."[2]

---

[1] - محمد حسن دكروب : الأنثروبولوجية– الذاكرة والمعاش. دار الحقيقة، بيروت– ط 2، 1991.ص 9

[2] - م، س ص 25.

فالثقافة الشعبية بمظاهرها المادية والمعنوية والسلوكية المختلفة ليست مرادفة للانحطاط والتخلف والفوضى المعرفية والاجتماعية، وليست أيضا مناقضة للثقافة الرسمية في الكيان الثقافي الوطني الشامل. فهي جزء لا يتجزأ من الكيان الفكري والثقافي والاجتماعي الأيديولوجي للشعب ولا يمكن معرفة النمط الفكري والثقافي والاجتماعي والاقتصادي والعقائدي والأيديولوجي للشعب دون معرفة أسس وأصول ومظاهر ثقافته الشعبية، فهي بمثابة المرآة الطبيعية والصادقة يرى فيها ومن خلالها الشعب تاريخه وحياته وأنظمته المختلفة. فإن الثقافة الشعبية ومظاهرها المختلفة "ترتبط برباط نفسي ووجداني عند الشعوب، كما تقوم على سيادة القيم الروحية والوجدانية والأخلاقية على الجوانب المادية في حياة الإنسان فالثقافة الشعبية بعامة، تمثل عطاء النفس وعطاء الذات، وعطاء الخبرة العقلية المرتبطة بالخطوة البشرية وعفويتها .[1]

وبناءا على ما سبق، فإننا نسعى في هذا البحث إلى مساءلة الإطار المعرفي والمنهجي والموضوعاتي للأنثروبولوجية وللثقافة الشعبية عبر عدد من المحطات النظرية والتطبيقية.

ولعل ما زاد في رغبتنا المعرفية هذه، هو ذلك الواقع المعرفي والبيداغوجي والأيديولوجي للأنثروبولوجيا أولا وللثقافة الشعبية ثانيا في الجزائر حيث لا يزال الموضوعان- الأنثروبولوجيا والثقافة الشعبية – مرفوضين إن لم نقل ممنوعين ومحرمين، وكان لا بد وأن تتحرك المعرفة للتصدي لهذا الرفض المصطنع الذي سلط عليهما لمدة من الزمن تحت وقع وإيقاع أسباب أيديولوجية وتاريخية ضيقة لا تمت للعلم بأية صلة كانت. لقد ظلا ينعتان نعوتا سلبية، الأمر الذي أدى إلى تهميشهما وتشويهما وتشويه مسيرتهما المعرفية ومن هذا المنطلق لم يدخل الموضوعان المنظومة المعرفية والبيداغوجية الجزائرية بصمت وهدوء، فلقد أحدث دخولهما وحضورهما هزة عنيفة في البنية الفكرية والأيديولوجية والتاريخية الجزائرية والتي انقسمت على اثر هذه الهزة إلى كيانيين ثقافيين ومعرفيين وإيديولوجيتين متناقضتين:

- كيان رفض الأنثروبولوجيا والثقافة الشعبية رفضا قاطعا .
- كيان قبل وأيد دخول وحضور الأنثروبولوجيا والثقافة الشعبية في ميدان البحث والدراسة في الجزائر. وتميز كل كيان برؤية وموقف معرفي وأيديولوجي خاص إزاء الانثروبولوجيا والثقافة الشعبية لقد رفض الكيان الأول

[1] - هيام الملقى :ثقافتنا في مواجهة الانفتاح الحضاري ، دار الشواف – الرياض،1995 ، ص261.

الأنثروبولوجيا والثقافة الشعبية وتصدى لاقتحامها ضمن المنظومة الفكرية والبيداغوجية الجزائرية مبررا موقفه تبريرا أيديولوجيا وتاريخيا، حيث ظل دوما وبدا ينعتهما من حيث الطرح الوظيفي أيديولوجيا وتاريخيا امتدادا للأيديولوجية الكولونيالية، فالأنثروبولوجية في اعتقاد هذا الكيان، "تصدر عن النظام الاستعماري الذي أوجدها والذي قبلت بمبادئه المسكوت عنها، بل قد كانت بمثابة أيديولوجيا هذا النظام . . . توفر تصفية الاستعمار على أوجه علمية، وأولى هذه الأوجه رفض الاثنولوجيا (الأنثروبولوجيا)، بحسابها تخصصا دراسيا خاصا بالبلدان النامية" .[1]

كما رفض هذا الكيان الفكري والأيديولوجي الثقافة الشعبية لاعتقاده أنها شكلت ولمدة من الزمن الموضوع الخصب بامتياز للفكر الكولونيالي والذي سخرها تسخيرا استعماريا حيث انتشرت خارج أوروبا الدراسات الفلكلورية التي تهتم بقطاع الثقافة أو الحضارة، قبل وصول المظاهر الحضارية المقترنة بمرحلة التحديث الأوروبية. وكان جزء كبير من هذا الاهتمام موجها – إضافة إلى الأهداف العلمية- لغايات استعمارية وذلك للتحكم بعمليات التغيير الثقافي والاجتماعي من جهة، ولتسخير العلوم الإنسانية لأغراضهم الاستعمارية هذه، كما هو الحال في علم الأنثروبولوجيا وعلم الفلكلور وعلم الاجتماع البشري باستخدام الاطلاع على طبيعة الثقافات البشرية المختلفة تمهيدا للسيطرة على مقداراتها ."[2]

لقد شن هذا الكيان الفكري والأيديولوجي منذ الاستقلال حربا شرسة ضد الأنثروبولوجيا والثقافة الشعبية منعتا إياهما نعوتا سلبية وسيئة .كما أن رفضه لم يقف عند حدود الأنثروبولوجيا وموضوع الثقافة الشعبية . بل اتسعت دائرة رفضه وغضبه وثورته لتصل إلى الأنثروبولوجيين أنفسهم حيث نعتهم نعوتا خطيرة جردتهم من الانتماء إلى الثقافة الوطنية ومن الهوية الفكرية الوطنية وأنهم ليسوا إلا امتدادا فكريا وثقافيا وأيديولوجيا للنظام الكولونيا لي الغربي الذي استخدم عددا من العلوم استخداما استعماريا وعلى رأس هذه العلوم تبقى الأنثروبولوجيا التي كانت تستخدم لتعريف الأوروبيين بثقافات الشعوب الأسيوية والأفريقية التي يتعاملون معها، إذ كانوا يقرءون الكتب المؤلفة والتقديرات الضافية عن نفسية تلك الشعوب وعاداتها وتقاليدها حتى يستطيعوا أن يعرفوا ميول الأفراد، وبذلك يتبعون الوسائل

---

[1] - : محمد حسن دكروب: م س ، ص، 5

[2] - هيام الملغى م س ، ص، 265

التي تسهل لهم مهمتهم سواء في الحقل السياسي أو الاقتصادي أو الديني، فخدم علم الإنسان العسكريين والشركات التجارية الرأسمالية والمبشرين الدينيين أن علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) قد نشأ منذ البداية لخدمة الاستعمار وتبريره وتسهيل مهمته"[1] أما الكيان الفكري والثقافي والأيديولوجي الأخر، الذي رحب بالأنثروبولوجية وبموضوع الثقافة الشعبية، وعمل جاهدا من أجل إقحامها ضمن المنظومة المعرفية والبيداغوجية الجزائرية وإعادة النظر في تلك الأطروحات الضيقة التي كانت سببا في إقصاءهما وكذا تصحيح ما الحق بهما من اتهامات خاطئة وخطيرة .

لقد تم اعتبار الأنثروبولوجيا علما مهما وأساسيا يؤهل الباحث إلى إقامة حوار معرفي مع الذات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والأيديولوجية والعقائدية. ومعرفة كنهها وأسهها البنيوية ومنطقها الخاص بعيدا عن تلك الأطروحات العرقية والاثنومركزية الضيقة . فالأنثروبولوجية تزود الباحث بطاقات معرفية ومنهجية لدراسة الذات الشعبية وكيانها المحلي والوطني كذات فاعلة ومتفاعلة مع نفسها ومع نظمها ومع محيطها ومع الآخر . . . فاعلة ومتفاعلة تفاعلا حرا ومتحررا من قيود الثقافات الضاغطة والتي سجنت الفكر المعاين للأنا وللآخر ضمن تلك الثنائية العنيفة والمدمرة والاقصائية والتي تأسست أصلا وفق المنطق الصراعي:

قوي = ضعيف ، مستغل = مستغل ، متحضر = بدائي ، مستعمر = مستعمر ، غني = فقير . . .

فالأنثروبولوجية بصفة عامة هي " دراسة الإنسان في مختلف في أشكال ارتقاءه وتطوره وانتظامه مع مختلف الأصعدة ."[2] لقد اهتم هذا الكيان الفكري بالأنثروبولوجية وعمل على اقتحامهما ضمن النشاط الفكري والثقافي والبيداغوجي كما طور دراستها ونوع من موضوعاتها وذلك لاعتقاده الراسخ في أنه " لا نستطيع أن نفهم كثير من ظواهرنا ونظمنا وعاداتنا الاجتماعية وتقاليدنا إلا إذا رجعنا إلى علم الإنسان ليعيننا على فهمها وفهم أصولها وماذا طرأ عليها ".[3]

وبين الرفض والقبول، وبين السخط والرضى، استطاعت الأنثروبولوجيا أن تصنع لنفسها مكانا ومكانة ضمن عائلة العلوم الاجتماعية والإنسانية في الجزائر، كما استطاعت أن تجدد موضوعها وتؤسس لنفسها حقلها المعرفي

---

[1] - د/حسن شحا ته سعفان :علم الإنسان (الأنثروبولوجية) منشورات مكتبة العرفان بيروت 1966ص11.

[2] - محمد حسن دكروب :م س ص، 5

[3] - د/ حسن شحا ته سعفان : م س ص ، 3.

والمنهجي في مقاربتها وفي تكفلها بالذات الجزائرية وما قد تطرحه من أسئلة جريحة حول الهوية، والمجتمع، والحضارة والتاريخ والثقافة والدين، والعرف والطقوس والمقدسات والعادات والتقاليد والمعتقدات والنظم الاجتماعية المحلية والمؤسسات الثقافية والسياسية والاقتصادية المحلية والوطنية والاحتفاليات والفنون وغيرها من الأسئلة العديدة والمتنوعة. لقد تم تبني الأنثروبولوجيا كعلم وكاختصاص معرفي لا بد من تفعيله والعناية به لأنه يشكل في نهاية المطاف منهجا يسعى إلى تجميع المعرفة بالإنسان من كافة الجوانب وذلك بهدف تقديم فهم متكامل ومترابط عن الإنسان ونتاجه الحضاري في الماضي والحاضر، ومن تم تكون له القدرة أيضا على استقراء أنماط الحياة المستقبلية ."[1]

2-الطرح المنهجي

ولا بد من الإشارة في هذه المقدمة إلى طبيعة المقاربة والمنهجية المتبعة في هذه الدراسة لقد اجتهدنا في الباب الأول على تبني طريقة القراءة والتحليل ومناقشة أهم القضايا والأطروحات النظرية المتعلقة بالمسيرة المعرفية والمنهجية للأنثروبولوجيا كعلم وكحقل استثمار معرفي أردنا أن نعرض في الباب الأول قراءة تحليلية بانورامية للمشهد الأنثروبولوجي من حيث التعريف والتفرع والمناهج ومسعانا في هذا الباب يتمثل في محاولة اجتهاد نقدي وتقييمي لحركة الأنثروبولوجية من حيث الطرح المعرفي والمنهجي والأيديولوجي والثقافي.حاولنا أن نوسع من الدائرة الاستثمارية النظرية بقراءة عدد كبير من الدراسات الفرنسية والعربية والمترجمة من اللغة الإنكليزية إلى اللغة الفرنسية وإلى اللغة العربية الأمر الذي سمح لنا بتكوين رصيد نظري ومنهجي سمح لنا بمقاربة بعض مظاهر الثقافة الشعبية الجزائرية وتسخير بعض من آلياته للدراسة التطبيقية .

أما الباب الثاني من هذه الدراسة، فلقد أردناه عملا تطبيقيا حيث صنعنا عينة قد تكون في اعتقادنا على الأقل تمثيلية للثقافة الشعبية والتي صنفناها وفق المحاور التالية .

- العادات والتقاليد الشعبية : وقد اخترنا ظاهرة التويزة وحاولنا استنطاق أبعادها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

---

[1] - محمد الخطيب :الانثولوجيا- دراسة عن المجتمعات البدائية ،منشورات دار علاء الدين – دمشق ص14 .

- المعتقدات الشعبية : وقد اخترنا ظاهرة الاعتقاد في العين ووسائل الوقاية والعلاج من أذاها في التفكير الشعبي ومرجعياته المقدسة والدينية

- الحرف والصناعات التقليدية: وقد حاولنا إبراز أهم هذه الحرف وأصولها الحرفية والاجتماعية والاقتصادية .

- الفنون التقليدية : وحاولنا تقديم الأسس البنيوية والفنية والجمالية للمشهد الفني الجزائري العديد والمتنوع .

- أشكال التعبير الشعبي، وحاولنا تقديم عرض عام وشامل لكل الأجناس الأدبية الشعبية والتي تمثل رصيدا أدبيا شعبيا غنيا ظل يشكل الهوية الإبداعية الشعبية العتيقة والأصيلة والواقعية والجماعية .

لقد حاولت تطبيق بعض إجراءات المنهج الوظيفي البنيوي لأنني أنطلق في مقاربتي لمظاهر الثقافة الشعبية من حيث الطرح الايديومعرفي والمنهجي والموضوعاتي الرمزي " من مبدأ أن الكل أو البناء يمكن أن يمثله جزء منه يرمز إليه، وعلى سبيل المثال الشعائر أو الممارسات الشعائرية هي جزء من المجتمع وتعبر عن النظام أو البناء الاجتماعي كما أنها ذات طبيعة رمزية، كما أن الشعائر والمعتقدات التي تتضمنها لها وظائف هامة في الحفاظ على النظام الاجتماعي. وبعبارة أخرى تؤلف المعتقدات والشعائر نسقا من الرموز يشير إلى واقع أبعد وأعمق من مجرد ممارسة الشعائر في حد ذاتها وهذا الواقع هو البناء الاجتماع أو المجتمع."[1] كان بالإمكان توسيع من الدائرة التطبيقية وإضافة مظاهر اجتماعية وثقافية من المجتمع الجزائري إلى متن الدراسة التطبيقية، وهي عديدة ومتنوعة، غير أن تجربتنا البحثية في مجال دراسة الثقافة الشعبية بينت لنا أن أغلب مظاهرها المادية والمعنوية والسلوكية تحيل إلى بعضها البعض من حيث الأصول والأسس والأبعاد الثقافية والاجتماعية والعقائدية وأنها خاضعة لنفس المنطق في المخيال الشعبي ومن هذا المنطلق اخترنا بعض المظاهر والتي بدت لنا اكثر رمزية وأكثر تمثيلية وأكثر تعبيرا عن خصوصيات الفكر الشعبي من حيث الطرح الثقافي والاجتماعي والعقائدي والاقتصادي والاعتقادي والفني الجمالي الإبداعي "وعلى هذا الأساس وطالما أن الجزء يمثل الكل، فان التركيز على الرموز الخاصة بنظام معين يمكن أن يؤدي إلى فهم

---

[1] - ا د / حافظ الأسود: الانثروبولوجيا الرمزية – دراسة نقدية مقارنة الاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة وتأويلها الناشر منشأة المعارف الإسكندرية 2002 ص56.

الكل أو البناء ككل، وبعبارة أخرى طالما أن كل شيء في الثقافة يكون متداخلا أو مترابطا داخليا، فان التركيز على أجزاء مختارة يمكن أن ينجم عنه فهم الثقافة أو المجتمع ككل ".[1]

ولا يمكن أن أختم هذه المقدمة دون ذكر بعض من الكتب الأساسية التي شكلت لنا الأرضية المعرفية والمنهجية والموضوعاتية، فهي كتب عديدة ومتنوعة . نذكر منها ما يلي :

الكتب العربية :

1- المقدمة لابن خلدون

2- تاريخ الجزائر الثقافي للأستاذ الدكتور أبوالقاسم سعد الله

3- الأنثروبولوجيا الثقافية للدكتور عاطف وصفي

4- الأنثروبولوجيا الاجتماعية للدكتور عبد الحميد لطفي

5- محاضرات في الانثروبولوجيا الثقافية للدكتور احمد أبوزيد

الكتب المترجمة :

1- الاناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الناسيين.

2- الانثروبولوجيا الاجتماعية: ايفانز بريتشارد

3- الانثروبولوجيا البنيوية :كلود ليفي ستراوس

4- مدخل إلى الاثنولوجيا :جاك لومبار

5- أسس الانثروبولوجيا الثقافية م ج هوسكوفيتز

الكتب الفرنسية :

1- introduction à l' anthropologie*Claude rivière
2-introduction à l' ethnologie et à l' anthropologie*Jean Copans
3-antropologie sociale et culturelle*Deliège Robert
4-antropologie appliquée*R Bastide
5-la pensée sauvage*Claude levi Strauss

---

[1] - ا د/ السيد حافظ الأسود م س ص56

الباب الأول

القسم النظري:

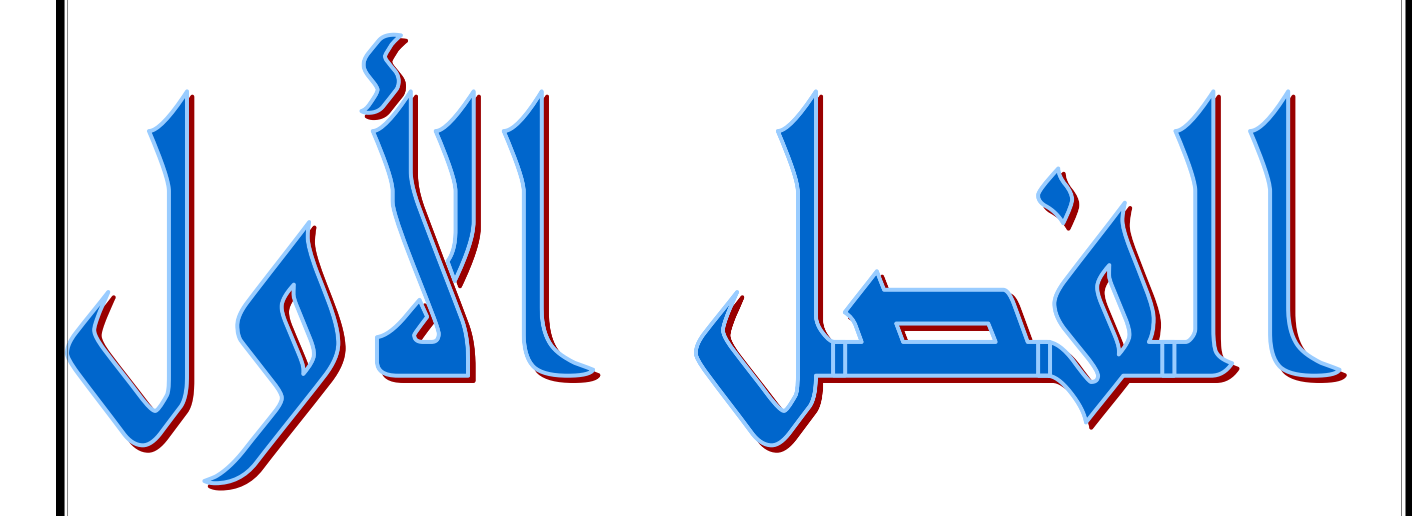
الفصل الأول :الأنثروبولوجيا مفهومها وأسسها المعرفية

الفصل الثاني :الأنثروبولوجيا والعلوم الإنسانية

الفصل الثالث :الأنثروبولوجيا والاستعمار

الفصل الرابع :الفروع الأنثروبولوجية

الفصل الخامس الاتجاهات الأنثروبولوجية



الأنثروبولوجيا :

مفهومها وأسسها المعرفية

تعريف الأنثروبولوجيا :

لقد بدا لنا من الضروري أن نبدأ بتحديد معنى الأنثروبولوجيا .فالكلمة في أبسط معانيها هي علم الإنسان.وهي كلمة يونانية[1] مركبة من لفظتين اثنتين :

أنثروبوس : الإنسان Anthropos لوكوس : العلم Logos غير أن الترجمة الحرفية تكاد تكون عامة وبعيدة عن تحديد ماهية وخصوصية العلم تحديدا صارما من حيث الطرح المعرفي والمنهجي والموضوعاتي.

لقد أفقدت الترجمة الحرفية للكلمة اليونانية بعض من صرامة ودقة العلم وموضوعه في نفس الوقت، أي دراسة الإنسان كذات بيولوجية واجتماعية وثقافية واقتصادية وعقائدية وأيديولوجية وحضارية. فموضوع الإنسان هو في حد ذاته ظاهرة متشبعة ومعقدة وغامضة وبالتالي فانه يصعب دراستها دفعة واحدة وفق منظور معرفي ومنهجي وموضوعاتي واحد موحد .

إن تسمية هذا العلم بعلم الإنسان تطرح عدة إشكاليات منهجية ومعرفية ومفهوماتية والتي يمكن صياغتها عبر التساؤلات التالية :

1- ما معنى الإنسان ؟

2- ما الفرق بين علم الإنسان 5الأنثروبولوجيا) وباقي العلوم الإنسانية؟

3- كيف تدرس الأنثروبولوجيا الإنسان وقضاياه ؟

4- لماذا تدرس الأنثروبولوجيا الإنسان؟

نعتقد أن الحديث عن الأنثروبولوجيا يمر حتما عبر اسمها وما يثيره من إشكاليات والتي أحس بحمولتها المعرفية والأيديولوجية عدد من الباحثين الأنثروبولوجيين والذين ظلوا يعملون جاهدين من أجل تحديد تسمية خاصة انطلاقا واعتمادا على الموضوع ذاته وعلى طبيعة الدراسة والهدف منها .فلقد اختلفت الدراسات وتعددت المقاربات ورؤى المعرفية لتثمر عددا من التسميات والمفاهيم مثل: الأنثروبولوجيا، علم الإنسان، علم الإنسان البدائي، علم ثقافة

---

[1] - Michel Panoff،Michel Perrin : dictionnaire de l'ethnologie ED petite Bibliothèque payot ; paris 1973 ،p22.

- A):- l'anthropologie livre de pocheED.،- Encyclopédie du monde actuel (EDMA)1977

الإنسان، علم الإنسان الثقافي، علم المجتمع المتوحش، علم الشعوب البدائية، علم الإنسان البري علم الإنسان المتوحش، علم السلالات البشرية، وما يميز هذه التسميات هو الطابع الحكمي الاحتكامي والتقويمي الإنتقادي السلبي الذي أصدرته بعض هذه الدراسات في حق الشعوب وثقافتها وأنظمتها الاجتماعية والاقتصادية والعقائدية. فوصفها الأنثروبولوجيون أوصافا احتقارية تميزت بفكر عرقي عنصري خاصة وأن الرواد الأوائل لهذه الدراسات يعود أصل أغلبيتهم إلى المجتمعات والثقافات الأوروبية أو الأمريكية وأن موضوع دراساتهم وحقول استثماراتهم المعرفية تشكلت في اغلبها من الثقافات والمجتمعات الأفريقية والأسيوية والجنوب أمريكية، أي تلك الشعوب التي خضعت لمدة من الزمن لسيطرة الاستعمار الأوروبي.

لقد تحرك الأنثروبولوجيون الأوائل تحت وقع وإيقاع المنظومة الفكرية الكولونيالية وما أفرزته من فكر اثنومركزي ظل يعتبر الأخر المخالف والمختلف متخلفا، فوضعه ووصف نظمه الثقافية والاجتماعية والعقائدية بالتخلف والبدائية والتوحش لقد انحرف الفكر الأنثروبولوجي في أول عهده انحرافا خاطئا وخطيرا من حيث الطرح المعرفي والأيديولوجي والأخلاقي. وكان هذا الانحراف بالذات سببا في عدم قدرة تأسيس الأنثروبولوجيين الأوائل اسم لعلمهم وعنوانا وأطروحة أنثروبولوجية مقبولة، معقولة منطقية وموضوعية. لأن منطلقهم المعرفي لم يتحرر من النزعة الأثنومركزية والاستعمارية البعيدة عن الأطروحات العلمية وعن العلم الذي" لا يحتكم بالتقدم أو بالتأخر، بل يدرس الظواهر دراسة موضوعية تحليلية ويستخرج منها القواعد التي تخضع لها بدون أية أحكام تقديرية" .[1]

إن غياب الموضوعية والفكر العلمي والأخلاقي لدى الأنثروبولوجيين الأوائل فتح المجال واسعا لفوضى التسميات والتي ينقصها التأسيس العلمي والرؤية العلمية ولقد تفطن الجيل الثاني من الأنثروبولوجيين مبكرا للانحرافات التي وقع فيها أسلافهم في بداية التأسيس، فعملوا جاهدين من أجل توسيع الدائرة الموضوعاتية للبحث الأنثروبولوجي كما اجتهدوا من أجل تصحيح اللغة الأنثروبولوجية حيث أنه إذا كانت "الانثروبولوجيا" قد ركزت انتباهها تقليديا على دراسة إنسان ما قبل التاريخ والإنسان البدائي، ولكن من حيث كونها علما لدراسة الإنسان، ينبغي لها مع ذلك أن تدخل في مجالها بحق دراسة الإنسان على أي مستوى ثقافي بدائي ومتحضر، وينبغي لها بحق أن تدخل في أبحاثها

[1] - د/ حسن شحاته سعفان علم الإنسان (الأنثروبولوجية) ص 20.

دراسة الإنسان في أي زمن وسواء كان هذا فيما قبل التاريخ أوفي العصور التاريخية أو المعاصرة، إن الانثروبولوجيا يجب أن تنتهي إلى النتائج التي يستفاد منها في مشكلات المجتمع الحديث ويجب عليها أن تضع مناهجها تحث تصرف العلوم الأخرى"لقد تحررت الأنتروبولوجيا من قيود الفكر الاثنومركزي وولت وجهها نحو كل النظم الاجتماعية والثقافية والعقائدية والاقتصادية. سواء في المجتمعات الكبرى والمتطورة أو المجتمعات الصغيرة والنامية. كما اهتمت بالإنسان الأمريكي بنفس درجة اهتمامها بالإنسان الأفريقي والأسيوي، كما نوعت في مجال موضوعاتها ووسعت من دائرة تدخلاتها كسلطة معرفية تعمل من أجل متابعة كل الأنشطة الإنسانية. وقد صاحب التصور المعرفي والموضوعاتي الذي عرفته الأنثروبولوجيا تطور لغوي ومفهوماتي حيث مس وبعمق تلك اللغة التي تواصل بها ومن خلالها الأنثروبولوجيون في مقاربتهم للموضوع لقد أفرزت هذه اللغة عددا من المصطلحات اعتبرتها الحركة الأنثروبولوجية الجديدة مرفوضة وغير مؤسسة علميا مثل الثقافة البدائية[1]، الإنسان المتوحش، الإنسان البري، العقلية البدائية، الفكر المتوحش. لقد بدا "أن هناك نوع من سوء الفهم الشائع لمصطلح المجتمع البدائي primitive society كما يستخدم في الكتابات الانتروبولوجية والسوسيولوجية فكثيرا ما كان هناك خلط بين المعنى الفني الذي تشير إليه كلمة بدائي من ناحية، ومعاني التوحش والتأخر والافتقار إلى الحضارة والأساليب المدنية من ناحية أخرى ولكن الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع يقصدون بهذه الكلمة إلى تلك المجتمعات الصغيرة سواء من ناحية عدد السكان أو المساحة أو تشعب العلاقات الاجتماعية، والتي تمتاز ببساطة الفنون الآلية وقلة التخصص في الوظيفة الاجتماعية إذا قورنت بالمجتمعات المتقدمة. [2]

لقد عمل الأنثروبولوجيون على تحرير اللغة من الدلالات التي حملها إياها الأنثروبولوجيون الأوائل والتي تفتقد إلى الروح العلمية والأخلاقية من جهة، ومن جهة أخرى تغذت دلالاتها من مواد استعمارية عنصرية أساءت إلى بعض الشعوب وثقافاتها والى نظمها الفكرية والاجتماعية فبالرغم من الثورة اللغوية التي شنها الأنثروبولوجيون الجدد على لغة الأنثروبولوجية القديمة، غير انهم حافظوا على بعض المصطلحات الأساسية وذلك بعدما أفرغوها من الدلالات التي

1- bronislaw * Malinosviski trois essais sur la vie ED، Payot 1963 ،2- Robert Louis traité de sociologie primitive ،coll. terre humaine 1960 3- *Francis huxley aimable sauvage ،ED payot1968 Ed plon ،social des primitifs la société، Seuis

2 - د/ محمد محجوب مقدمة لدراسة المجتمعات البدوية (منهج وتطبيق) الناشر وكالة المطبوعات، الكويت 1974ص11

اكسبها إياها الأنثروبولوجيون الأوائل وإعطائها دلالات ووظائف لغوية سليمة خالية من أية نزعة عرقية واحتقارية وتدنيسية.

ولعل المصطلح الأكثر شيوعا واستعمالا في الدراسات الأنثروبولوجية هو مصطلح"البدائية" حيث أثار استعماله مشاكل عدة، لقد ظل هذا المصطلح حاضرا في كثير من الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية غير أن مستعمليها الجدد أدركوا وبوعي معرفي وأخلاقي ما قد يشيعه من دلالات سلبية، فعملوا بعناية لغوية بالغة الدقة على تفسيره وشرح مقاصده الدلالية والرمزية بعيدا عن كل التأويلات العنصرية للمسيرة الثقافية والحضارية والاجتماعية لبعض الشعوب أو لبعض المجتمعات وبناءا على ما سبق، نعتقد أن المجتمع البدائي "ليس بدائيا بالمعنى التاريخي للكلمة، ولا تعني الشعوب التي لا حضارة لها . والتي ليس لها تاريخ حضاري، ذلك أن كل الشعوب البدائية قد مرت بأطوار تاريخية طويلة، قد تماثل في طولها الأطوار التي مرت بها المجتمعات الأوروبية غير أنه لأسباب معينة وقفت عند حد معين من التطور، ومن ثم لا ينبغي إطلاقا أن نقارن الإنسان البدائي الحالي بذلك الإنسان الحضري الذي عاش وانقرض منذ فجر التاريخ".[1] ومهما يكن من أمرن فلابد من الإشارة إلى أن الخطاب الأنثروبولوجي يصنع لغته من سجيل خاص ومختص حيث بالرغم من اشتراكه لغة مع عدد من المعارف الاجتماعية والإنسانية الأخرى، إلا انه سمح لنفسه بان حملها معاني مختلفة عن معانيها المعتادة والمعهود استعمالها سواء عند العلماء الأنثروبولوجيين أنفسهم أو عند الناس عامة.

لقد تشكلت اللغة الأنثروبولوجية أصلا من القاموس العام زائد إليها حمولات دلالية خاصة مثل المجتمع البناء، الثقافة، الدين، السحر، البدائي، المتوحش، النسق، الوظيفة، المقدس.. .الخ

وقبل أن نختم هذا المبحث ،نشير إلى أننا متفقون مع الأستاذ حسين عبد الحميد رشوان حين قال "انه من الصعوبة أن نعرف الأنثروبولوجيا تعريفا دقيقا، ونبين أهدافها ومناهجها، فقد اختلف علماء الأنتروبولوجيا في تعريف علمهم، وتصورهم له بالرغم من اتفاقهم على العديد من الموضوعات الرئيسية.[2]

---

1 -

2 - عبد المجيد عبد الرحيم :الأنثروبولوجية- علم الإنسان – الناشر مكتبة غريب - د.ت . ص 7.

وختاما لهذا المبحث الذي خصصناه لإشكالية بناء تعريف واحد موحد وواضح للأنتروبولوجيا، نذكر بعض التعريفات التي صنعها عدد من الباحثين الأنثروبولوجيين أوردوها في ثنايا دراستهم الأنثروبولوجية والاجتماعية "أنها العلم الذي يدرس الإنسان من حيث كونه كائنا متميزا عن الكائنات الحية بخصائص جسمية وعقلية متطورة واجتماعية جعلته يعيش معيشة ثقافية حضارية ذات طبيعة إنسانية[1] "الانثروبولوجيا هي الدراسة المتكاملة للإنسان بما تحويه من جوانب سيكولوجية وفسيولوجية وثقافية واجتماعية . . . لا تدرس الإنسان "ككائن وحيد" أو منعزل. وإنما تدرسه ككائن اجتماعي يحيا في مجتمع، وعليه حقوق وواجبات، ويؤدي وظائف اجتماعية، ويعيش في ثقافة، وينتشر في الأرض زمرا ومن ثم فهي تدرس سلوك الإنسان كعضو في المجتمع من ناحية، ومنشئ للثقافة من ناحية أخرى.[2]

لقد صنع الباحث محمد الخطيب تعريفه للانتروبولوجيا من شهادة الباحثة الأنثروبولوجية مار جريت ميد Marguerite Mead في حديثها عن مهمتها كباحثة أنثروبولوجية حيث تقول "نحن نصف الخصائص الإنسانية البيولوجية ونحلل الصفات لبيولوجية والثقافية للنوع البشري عبر الأزمان وفي سائر الأماكن، ونحلل الصفات البيولوجية والثقافية المحلية كأنساق مترابطة ومتغيرة، وذلك طريق نماذج ومقاييس ومناهج متطورة، كما نهتم بوصف وتحليل النظم الاجتماعية والتكنولوجية، وتعنى أيضا ببحث الإدراك العقلي للإنسان وابتكاراته ومعتقداته ووسائل اتصالاته، وبصفة عامة فنحن الأنثروبولوجيون نسعى لربط وتفسير نتائج دراساتنا في إطار نظريات التطور، أومفهوم الوحدة النفسية المشتركة بين البشر.[3]

لقد كشف هذا التعريف عن طابعه العام والشامل، حيث أبرز العناصر المفهوماتية المشكلة لعلم الأنثروبولوجيا من خلال مهمة الأنثروبولوجي ومسعاه العلمي وحقل استثماراته المعرفية.

---

[1] - د. حسين عبد الحميد أحمد رشوان : الأنثروبولوجيا في المجال التطبيقي – المكتب الجامعي الحديث – الإسكندرية – 1989 – ص. 3.

[2] - م.ن.ص.ص.5- 8.

[3] - محمد الخطيب : الانثولوجيا – دراسة المجتمعات البدائية منشورات دار علاء الدين ط1 دمشق 2000 ص13

وخلاصة القول، فان أغلب تعريفات الأنثروبولوجية تكاد تلتقي حول الرغبة الأكيدة من أجل جعل موضوعها الإنسان ليس إلا. غير أن هذه الرغبة وهذه النية في امتلاك الإنسان موضوعا للدراسة ليست سهلة وليست هادئة، فلقد نتج عنها ثلاث إشكاليات وهي:

الإشكالية الأولى: يعتبر موضوع الإنسان موضوعا معقدا وشائكا ومركبا وبالتالي كيف يستطيع الباحث الأنثروبولوجي التكفل بهذا الموضوع تكفلا علميا شاملا ؟

الإشكالية الثانية: يعتبر موضوع الإنسان موضوعا أساسيا لعلوم إنسانية واجتماعية أخرى، ومن ثم السؤال التالي: ما الفرق بين الدراسة الأنثروبولوجية للإنسان والدراسة الاجتماعية أو النفسية أو الألسنية أو الفلسفية أو الجغرافية أو الديمغرافية أو العقائدية ؟

لقد أدرك الأنثروبولوجيون صعوبة مهمتهم وغموض موضوعهم: الإنسان، فعملوا جاهدين من أجل صناعة نوافذ ومنافذ معرفية ومنهجية وموضوعاتية يقتحمون عبرها الذات الإنسانية العديدة والمتنوعة من حيث الأجزاء والمظاهر. حيث سعوا إلى جعل واتخاذ من كل جزء أو مظهر موضوع للدراسة. وقد نتج عن هذا المسعى ظهور مجموعات معرفية واختصت كل واحدة منها بجزء خاص ومميز من الذات الإنسانية الفاعلة والمتفاعلة مع أجزاءها ومع نفسها ومع محيطها من حيث الطرح السلوكي النفسي والبيولوجي والاجتماعي والثقافي والاقتصادي واللغوي والطبي والسياسي والقانوني .

ومن هذا المنطلق، تفرعت الأنثروبولوجيا إلى فروع مختلفة من حيث الطرح المنهجي والمعرفي والموضوعاتي، فظهرت ثلاثة فروع أنثروبولوجية كبرى وهي :

الأنثروبولوجيا الفيزيقية، والأنثروبولوجيا الاجتماعية والأنثروبولوجية الثقافية.

وقد تفرعت الفروع الثلاثة إلى عدد من الفروع الصغرى مختلفة باختلاف رؤية أصحابها ومقاصدهم من دراسة الإنسان وقضاياه.

الإشكالية الثالثة : هل أن تسمية هذا العلم بموضوعه أي علم الإنسان كفيل له للملكية الشرعية لموضوع الإنسان دون العلوم الأخرى ؟

أكيد أن موضوع الإنسان هو الموضوع الأساسي للأنثروبولوجيا غير أن هذا لا ينفي حضور الموضوع نفسه في المدارات المعرفية للعلوم الأخرى :

فاهتم علم الاجتماع بالجانب الاجتماعي للإنسان وبالعلاقات الاجتماعية كما اعتنى علم النفس بالجانب النفسي والسلوكي والتربوي للإنسان .

كما اختص علم الاقتصاد بالحياة الاقتصادية والتنظيمية للممارسات الحسابية والتجارية والنشاط المهني للإنسان .

كما اهتمت اللسانيات بالحياة اللغوية والتعبيرية والاتصالية للإنسان.

كما اعتنى علم البيئة بقضايا المحيط والبيئة التي يعيش فيها الإنسان .

كما اهتمت العلوم الطبية بصحة الإنسان ووقايته وعلاجه من الأمراض

لقد شكل موضوع الإنسان مادة أساسية وخصبة لعلوم كثيرة كذات بيولوجية ونفسية واجتماعية واقتصادية وعقائدية وسياسية، حيث صنع كل علم من موضوع الإنسان أومن جزء من أجزاءه موضوعا لدراسته كما أسس كل علم من هذه العلوم منهجية خاصة اقتحم بها وبما أمدته من لغة ووسائل وتقنيات معرفية درس بها هذا الإنسان أو بعض ما تعلق به من مظاهر وقضايا مادية أو معنوية أو سلوكية. غير أن الفارق المنهجي والمعرفي والموضوعاتي الذي ميز المقاربة الأنثروبولوجية عن باقي الأطروحات الاجتماعية والإنسانية الأخرى، هو أن الأنثروبولوجيا تتعامل مع الإنسان تعاملا شاملا وشموليا، فهي تستعير من هذه العلوم بعض من لغتها ومنهجيتها ونتائجها لتتعداها قصد الوصول إلى الغامض والمعقد والباطن المخفي من حياة الإنسان، فالدراسة الأنثروبولوجية للإنسان: "هي دراسة متكاملة بما تحويه من جوانب سيكولوجية وبيولوجية وفيزيولوجية ثقافية واجتماعية فهي تحاول الكشف عن العلاقة بين المظاهر البيولوجية الموروثة للإنسان وما يتلقاه من تعليم وتنشئة اجتماعية وثقافية ومقارنة التنوع الهائل للجماعات الإنسانية للحفاظ على وحدة العلوم وتكاملها وبهذا المعنى فان الأنثروبولوجيا تتناول موضوعات مختلفة من العلوم والتخصصات التي تتعلق بالإنسان". [1]

[1] - د حسين عبد الحميد احمد: م. س، ص5

وبحكم وحدة الموضوع: الإنسان، وبحكم العلاقة المعرفية المتينة بين الأنثروبولوجيا وباقي العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبحكم عمليتي التأثير والتأثر والحوار المعرفي بين هذه العلوم فلقد ظهرت اختصاصات فرعية جديدة[1] مثل أنثروبولوجية الصحة، الأنثروبولوجية القانونية، والأنثروبولوجية السياسية والأنثروبولوجية الاقتصادية والأنثروبولوجية اللغوية والأنثروبولوجية والدينية الخ . . . كما ظهرت فروع جزئية صغرى، تكفلت بقضايا إنسانية جزئية من حياة الإنسان ومعاشه الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والعقائدي والأيديولوجي مثل أنثروبولوجيا العائلة، وانتروبولوجيا العمل، وأنثروبولوجيا الإجرام، أنثروبولوجيا الرياضة، أنثروبولوجيا الفلاحة. "ومن هنا كان مجال الانثروبولوجيا شاملا مجالات أو نواحي كثيرة من الناحية الإنسانية بحيث لا يمكن لعلم واحد أن يحيط بها، مما استدعى تخصص علوم كثيرة لدراسة هذه المجالات المتعددة . . . وذلك من اجل الوصول إلى تعميمات أو قوانين تعبر عن الخصائص المشتركة بين المجموعات أو الجماعات التي تعيش في فترة تطورية واحدة. وبذلك يقدم لنا علم الانتروبولوجيا نظريات تبين المراحل التي مرت فيها الجماعة البشرية في سيرها نحو الحضارة، وتصل إلى القوانين التي تحكم هذا التطور والتي تكشف عن التحولات التي تنتقل فيها الجماعات من شكل اجتماعي إلى شكل آخر[2] لقد فتح اتساع النشاط الأنثروبولوجي الجديد المجال واسعا لظهور فروع أنثروبولوجية جديدة تعدت حدود التقسيمات التقليدية سواء من حيث الطرح المنهجي مثل الانثروبولوجيا الاجتماعية أو الانثروبولوجيا الثقافية أومن حيث الطرح الموضوعاتي مثل أنثروبولوجيا العمل أو أنثروبولوجيا العائلة ،فلقد ظهرت فروع جديدة بأسماء جديدة صنعتها الانتماءات الجغرافية للموضوع وتلونت بألوان الوطنية[3] مثل أنثروبولوجيا أمريكا[4] وأنثروبولوجيا فرنسا[5] وأنثروبولوجيا بريطانيا[6] وأنثروبولوجيا ألمانيا[7].

1- Claude rivière . introduction à l anthropologies ED Hachette p74

[2] - عبد المجيد عبد الرحيم: م، س ،ص 57- 58

3- Claude rivière anthropologies aux couleurs national dans introduction a l anthropologiep138.

[5] - ibid.p141

[6] - ibid.p139.

- 7 ibid .p141

الانثروبولوجيا والاثنولوجيا والأثنوغرافيا :

يتفق اغلب الباحثين الاجتماعيين على أن العلاقة بين الانثروبولوجيا والاثنولوجيا والاثنوغرافيا هي علاقة معرفية تكاملية وعضوية يصعب فصل الواحدة عن الأخرى أحيانا حيث أنها " لا تشكل ثلاثة علوم مختلفة بل ثلاثة مراحل متتابعة وبشكل أدق ثلاثة تصورات مختلفة لبحث واحد"[1] هذا من جهة، ومن جهة أخرى ،فالمعارف الثلاثة تؤدي إلى بعضها البعض في كثير من الدراسات التي تبدأ اثنوغرفيا وتنموا اثنولوجيا لتصل إلى ذروة المساءلة الأنثروبولوجية.

فالاثنوغرافيا[2] هي من حيث الأصل اللغوي كلمة يونانية مركبة من لفظة اثنوس أي الأقلية، ولفظة كرافوس، أي الوصف والتصوير ليصبح معنى اثنوغرافيا هوالدراسة الوصفية للشعوب. فالبحث الاثنوغرافي يسعى إلى"جمع المعلومات رصدا في المنطقة التي تعنيه وفي عين المكان بالمشاركة والملاحظة. وتزعم الاثنوغرافيا بعد جمع المعلومات الوصول إلى تصنيف وتقديم للواقع كما هو، كما لوحظ في عين المكان بواسطة عاداته، وتقاليده، وأعرافه، ولا يقف في رصده بالتالي عند حد الأنشطة المادية للشعب أو الشعوب التي يدرسها وإنما يتجاوزها إلى شعائرها الروحية وقيمها المعنوية في زمن ومكان معينين" . [3]

أما الاثنولوجيا[4] فهي من حيث الأصل اللغوي كلمة يونانية مركبة من لفظة اثنوس أي الأقلية الشعبية أو الجماعة أو القبيلة أو العشيرة ولفظة لوكوس أي الدراسة والعلم ، ليصبح المعنى الإجمالي هو علم الشعوب أو دراسة الشعوب. فالاثنولوجيا في مجموعها "علم دراسة خصائص الشعوب اللغوية والثقافية والسلالية وتفسير توزعها الجغرافي نتيجة الهجرات واتصال الشعوب بعضها ببعض، وكذلك تدرس الحياة أو الجوانب المادية من الحضارة، وأشكال الحياة الاقتصادية وتنظيم المجتمع وشكل الأسرة والتنظيم العشائري والقبلي ونظام الحكم والنظم القانونية والعقائد الدينية والفنون وغير ذلك من النشاط والسلوك الحضاري. [5]

---

[1] - احمد الخشاب :دراسات انثروبولوجيا، دار المعارف ،مصر 1970 ص 25.

[2] - Michel Perrin. Dictionnaire de l ethnologie p.98 ، Michel Ponoff

[3] - د رشدي فكار :عن الحوار الحضاري في بعد واحد، منشورات دار الآفاق الجديدة – بيروت 1988 ص22

[4] - Michel panoff . Michel Perrin ibid.- p 99

[5] - محمد الخطيب :الاثنولوجيا،ص،7

أما الانتروبولوجيا والتي تشكل المحطة الثالثة والأخيرة في هذه المسيرة، فهي تشكل في نهاية الأمر منهجا يسعى إلى تجميع المعرفة بالإنسان من كافة الجوانب وذلك بهدف تقديم فهم متكامل ومترابط عن الإنسان ونتاجه الحضاري ،في الماضي والحاضر ومن ثم يكون لها القدرة على استقراء أنماط الحياة المستقبلية . . . وإبراز الكيفية التي ينظم بها الأفراد والجماعات وسائل معيشتهم والمحافظة على بقائهم.[1]

استنادا إلى هذه التعاريفات المتقاربة من حيث الطرح المعرفي والموضوعاتي، نشير إلى أن المسيرة الاثنوغرافية والاثنولوجية والأنثروبولوجيا تتلخص فيما يلي:

المحطة الأولى : الاثنوغرافيا: الرصد والشرح والوصف والتفسير .

المحطة الثانية:الاثنولوجيا: التحليل والمقارنة والتصنيف.

المحطة الثالثة:الانثروبولوجيا: استنباط القواعد والقوانين والأنساق.

ومن هذا المنطلق يصبح البحث الاثنوغرافي مقدمة مفتاحية للدراسة حيث يبدأ الباحث عمله تحديد الإطار الجغرافي والبشري ووصفه مستعينا في ذلك بالخرائط الجغرافية والديموغرافية والإحصائيات المحلية فالمرحلة الأولى وهي المرحلة الاثنوغرافية تبقى وصفية ليست إلا والتي قد تحضر الأرضية الموضوعاتية للمرحلة الاثنولوجية بما توفره لها من مادة وصفية وتصويرية فهي تعنى بأكثر من مجرد الوصف، حيث تقوم بتصنيف تلك الشعوب من خلال المقارنة بين اوجه اختلافها وتشابهها وإبراز تمايز الجماعات العرقية الواحدة منها عن الأخرى بخصائص معينة مثل الخصائص السلالية واللغوية أو تميزها بطرق حياتها وتفكيرها الخاصة. أو بشكل الملابس التي يرتديها أعضاؤها، أو المساكن التي يسكنون فيها أو نوع المعتقدات التي يتمسكون بها[2] فالاثنولوجيا لاتقف عند حدود الوصف والتصوير، بل تسعى إلى تحليل القضايا والمظاهر الثقافية والاجتماعية والعقائدية قصد إبراز عناصرها الأساسية والبحث أصولها في الثقافة الواحدة والثقافات المختلفة وذلك وفق أطر المقارنة والتصنيف ضمن عائلات سلالية أو ثقافية أو اجتماعية أو دينية . . .

---

[1] - ن م ص14 نقلا عن د/حسين فهيم قصة الانثروبولوجيا الكويت رقم98/1986 ص13

[2] - د/محمد عبده محجوب :م س ص29

قد يستعين الباحث الأنثروبولوجي بالوصف والتصوير اللذين ينجزهما الباحث الاثنوغرافي، كما قد يستعين أيضا بما توصل أليه الباحث الاثنولوجي من تجديد لخصوصيات الموضوع وتصنيفاته له، فهو يستعين بكل هذه الإنجازات مضيفا لها أشياء أخرى تتعدى الوصف والتحليل الاثنوغرافي والاثنولوجي وذلك" بهدف صياغة قضايا تتعلق بالظروف الاجتماعية في وجود الإنسان، فضلا عن تحقيق تلك القضايا التي تكون (قوانين الاستاتيك الاجتماعية) أو تتعلق بمظاهر الانتظام والأنساق في عملية التغير الاجتماعي فتكون (قوانين الديناميكا الاجتماعية)[1] إن الرؤية التكاملية للمعارف الثلاثة ليست لها نفس المعنى عند كل العلماء الاجتماعيين حيث يعتبر بعضهم أن العلوم الثلاثة علوما مختلفة ، وكل واحد منها يمتاز برؤية معرفية ومنهجية خاصة تختلف عن تلك التي تميز غيره، هذا من جهة، ومن جهة أخرى قد تلتقي هذه العلوم الثلاثة حول الموضوع الواحد، وقد تتشابه في بعض مقارباتها له وحتى في بعض عناصرها اللغوية والإصلاحية، أنها تبقى علوم مختلفة ومتباينة فيما بينها .

في حين أن هناك فريقا آخر من الباحثين الاجتماعيين الذين ذهبوا مذاهب مختلفة، حيث يعتبرون أن الاثنولوجيا والانثروبولوجيا تشكلان وجهين لعلم واحد أوهما اسمين لعلم واحد، اختلفت تسميته باختلاف المدارس الأنثروبولوجية، حيث أن ما اصطلحت على تسميته المدرسة الانكلوسكسونية بالانثروبولوجيا هو نفسه ما اصطلحت على تسميته المدرسة الفرنسية بالاثنولوجيا وأن الاثنوغرافيا هي محطة أساسية في كل الدراسات الاجتماعية الحقلية التي تفرض أولا وقبل كل شيء تحديد الميدان ووصف أطره الجغرافية والاجتماعية والثقافية والبشرية تمهيدا للدراسة التحليلية، فهي ،تشكل المرحلة الأولى الوصفية التي يمكن أن تسهب في إثراء مرحلة ثانية تركز على المقارنة بين العشائر والقبائل بمعنى الشعوب وهي الاثنولوجيا وان كان هذا المفهوم اثنولوجيا هناك من ارتقى به ليعادله بالانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية."[2]

---

[1] - م س ص 85

[2] - د/رشدي فكار:م س ص22



الانثروبولوجيا والعلوم الإنسانية:

1-الأنثروبولوجيا واللسانيات

2-الأنثروبولوجيا وعلم الآثار

3-الأنثروبولوجيا والتاريخ

1- الانثروبولوجيا واللسانيات:

أصبحت استعانة الأنثروبولوجيا باللسانيات ضرورة معرفية ومنهجية ملحة وذلك لما قد يجده الباحث الأنثروبولوجي في الدراسات اللسانية من أدوات وتقنيات مفيدة له والتي تشكل محطة أساسية لابد من المرور عبرها من أجل اقتحام البناء الاجتماعي والثقافي والعقائدي للشعوب، فاللغة هي " جزء هام من ثقافة أي شعب وميوله واتجاهاته الفكرية العامة بل هي تقيس تطوره الفكري والاجتماعي"[1]

فبالإضافة إلى قيمة اللغة والى دورها الريادي في تحديد ماهية الثقافة وهوية الشعوب ،وما قد تقدمه للباحث الأنثروبولوجي من معلومات وأسرار حول الظاهرة الاجتماعية والثقافية والحضارية ،فاللغة تفتح المجال المعرفي والمنهجي والتقني واسعا للبحث الأنثروبولوجي الجديد وذلك بما قد تعطيه من آليات مفيدة تمكنه من مقاربة موضوعه مقاربة علمية دقيقة، خاصة وأنها في السنوات الأخيرة عرفت تطورات كبيرة وأنتجت نظريات ومفاهيم جديدة في مجال الصوتيات وعلم الدلالة والسيميائيات والأنظمة الاتصالية والتواصلية وقد أثبتت عن جدارة معرفية فعاليتها في الدراسات الإنسانية والاجتماعية حيث أمدت الباحثين بطاقات معرفية أساسية أهلتهم لاقتحام عمق موضوعاتهم. وخير مثال على ذلك تلك الدراسات الرائدة التي أنجزها الباحث الأنثروبولوجي الشهير كلود ليفي ستراوس حول القرابة حيث سخر علم الصوتيات كما حدده علماء الصوتيات أمثال تروبزكوي وجاكسون لقد حلل كلود ليفي ستراوس نظام القرابة بنفس الطريقة التي حلل بها الصوتيون أصوات اللغة وأنساقها حيث يعتبرون أن اللغات البشرية كلها تخضع لنموذج صوتي ثابت، غير متطور، يمكن استخراجه عن طريق مقارنة المقاطع الصوتية بالنسبة إلى تعارض البيئة التي ترد بها . . . أذان التحليل البنيوي يهدف إلى اكتشاف نماذج ثابتة غير متطورة تفسر المظاهر المسلكية والنظم الحضارية عند الشعوب.[2]

تلعب اللغة والدراسات اللغوية دورا هاما في تدعيم البحث الأنثروبولوجي حيث تمكنه من جمع وتسجيل العناصر الثقافية والتي تنتقل من جيل الى آخر هذا من جهة ومن جهة أخرى فان المعرفة اللغوية تبقى أساسية وضرورية

Claude levi Strauss [1] Les structures élémentaires de la parentéED

[2] - فؤاد إسحاق الخوري : مذهب الانثروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون دار الساقي بيروت1992 ، ص63

للباحث الميداني الذي يبقى مطالبا بمعرفة لغة الأهالي من اجل الاتصال والتواصل معهم ومعرفة إشكالهم التعبيرية من أغاني وحكايات وأساطير وأمثال وحكم والغاز وأشعار ونكث معرفة مباشرة دون اللجوء إلى الدليل والمترجم.

إضافة إلى ما سبق ذكره ،فلقد تشكل اللغة في حد ذاتها موضوعا خصبا للدراسات الأنثروبولوجية التي اهتمت بها ونوعت في موضوعاتها ومقارباتها، فلقد اهتمت بدراسة اللهجات المحلية ولغات الاقليات ولغات الحرفيين ولغات الشرائح الاجتماعية والثقافية والسياسية والعقائدية الخ... لقد حاولت الدراسات الأنثروبولوجية دراسة البناء الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والحضاري للشعوب على وقع وإيقاع لغاتها وما تزخر به من قيم ودلالات مختلفة لقد اهتمت الانثروبولوجيا بموضوع اللغة اهتماما كبيرا فركزت في دراستها لها على" نشأتها في الجماعات الإنسانية وذلك بمتابعة تطور اللغات وتفرعها إلى لهجات ومدى انتشار هذه اللغات ولهجاتها والصراع الذي يحدث بين اللغات والقوانين التي تسيطر على هذا الصراع وتأثر اللغات ببعضها البعض وبالأديان والعلوم"[1] في الأخير، نشير إلى أن علاقة اللغة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية علاقة عضوية توليدية قوية. فلقد ألهمت اللغة هذه العلوم المادة والمنهج الأمر الذي نتج عنه ظهور علوم جديدة مثل الانثروبولوجيا اللغوية، وعلم الاجتماع اللغوي وعلم النفس اللغوي. والتي تأسست أصلا وفق المبدأ القائل إن اللغة نظام ثقافي واجتماعي وحضاري أنشأه الأفراد وتبنوه نظاما للاتصال والتواصل والتعايش ضمن البناء الاجتماعي والثقافي الذي أوجدها واحتضنها ذات مرة .

إن علاقة البحث الأنثروبولوجي باللغة هي علاقة غنية ومفيدة ومثمرة فبالإضافة إلى ما قد يستفيد منه الأنثروبولوجي من مناهج وتقنيات من العلوم اللغوية، فقد تفيده اللغة أيضا كوسيلة معرفية لاقتحام عمق المجتمعات والثقافات حيث" يمكن أن يحقق الأنثروبولوجي فهما دقيقا لمجتمع معين من خلال التركيز على المعاني التي تختفي وراء كلمات وعبارات ذات دلالات معينة .فعن طريق التأمل في المعاني المتضمنة في تلك العبارات يستطيع الباحث أن يترجم الثقافة التي يدرسها وان يفهم الأنماط الدافعية التي يمكن اكتشافها عن طريق التركيز على الرموز المتضمنة في الأشكال المختلفة من الخطاب اليومي والأنشطة أو الأفعال المرتبطة بها".[2]

---

[1] - عبد المجيد عبد الرحيم،الانثروبولوجيا علم الإنسان ،ص 37

[2] - السيد حافظ الأسود: الانثروبولوجيا الرمزية .ص152

2_الأنثروبولوجيا وعلم الآثار

لا يمكن بأي حال من الأحوال إغفال الدور المعرفي والمنهجي الذي يقوم به علم الآثار في البحث الأنثروبولوجي حيث يزود الباحث بطاقات علمية ووسائل تقنية مفيدة تساعده على معرفة ما في موضوعه وإبراز بعض خصوصياته المادية والمعنوية الأولى وذلك باستنطاق الآثار القديمة المتبقية والوسائل الحضارية التي أبعدها وصنعها الأقدمون وضلت بعض قضاياها حية كعلامات دالة على حضارة وثقافة قد اندثرت وانقرضت أوهي في طريق الزوال بفعل عامل الزمن أو الحروب أو الكوارث الطبيعية.[1]

يستفيد الباحث الأنثروبولوجي، بل يعتمد في أكثر من الأحيان على أعمال وتقنيات ونظريات وأطروحات ونتائج الباحث في علم الآثار الذي " يبحث كما هو معروف في مختلف المراحل التطورية لثقافة الإنسان، حيث يحدد معالم تفكير الإنسان الأول ويدرس مخلفاته ويتبع هذه المخلفات والبقايا ويدرس تطوراتها من حالاتها البدائية الأولى إلى حالتها الراقية في بداية العصر التاريخي حيث اكتشف الإنسان الكتاب وتوصل إلى حضارة اللغة وعبر الإنسان عن حضارته وثقافته لغويا باستخدام الكتابة.[2]

تشكل الآثار المتبقية من العهود القديمة نصوصا ثقافية واجتماعية وحضارية وتاريخية، يعود إليها الباحث الأنثروبولوجي يستنطقها ويستنطق رموزها وما تشيعه من قيم دلالية تعبر تعبيرا صادقا عن المستوى الفكري والحضاري للشعوب والتي أبدعتها في مراحل تاريخية معينة تلبية لرغبات معاشية مختلفة، إن الآثار والتحف الفنية والمعالم التاريخية والأدوات والأواني والرسوم والأشكال الهندسية لبعض البنايات القديمة، تشكل مادة خصبة يعتمدها الباحث الأنثروبولوجي لمعرفة طبيعة النظم الفكرية التي كانت سائدة في وقت من الأوقات وكذلك طبيعة البنية البيولوجية والجسدية التي صنعت هذه الآثار وحملت وتحملت إحجامها وإثقالها .وقد اتفق المؤرخون وعلماء الآثار إن الآثار كيفما كانت فهي صور ناطقة ومعبرة عن الأنماط المعيشية للإنسان القديم الذي صنعها واستعملها تلبية لحاجاته المعيشية اجتماعيا وثقافيا وسلوكيا واقتصاديا وعقائديا وجماليا وفنيا .

---

[1] - تذكرنا هذه العبارة بكتاب مهم حول العادات والتقاليد والمعتقدات اللبنانية للأستاذ أنيس فريحة عنوانه "حضارة في طريق الزوال"

[2] - محمد الخطيب :الانثولوجيا ،ص 23

قد يجد الباحث الأنثروبولوجي نفسه عاجزا عن مساءلة ما في بعض الثقافات وانساقها الاجتماعية والثقافية، فيضطر إلى الاستعانة بعالم الآثار وما يتميز به من قدرة معرفية ومنهجية دقيقة في استنطاق ماضي الثقافات وماضي الشعوب من خلال ما تمده إياه الحفريات والآثار من أواني الطبخ وأدوات العمل الفلاحي وأسلحة الصيد والحرب وأدوات نسج الألبسة والبناء والتعمير وأدوات الطرب والغناء والموسيقى وغير ذلك من الأشياء التي قد يكتشفها عالم الآثار أثناء عملية البحث والتنقيب والحفريات في أماكن مختلفة إن استعانة الباحث الأنثروبولوجي بعالم الآثار تساعده على تعويض العجز المعرفي في مساءلته لماضي ثقافات الشعوب كما تلهمه المادة لملء الفراغات الموضوعاتية التي عانت منها الانثروبولوجيا في تكفلها لموضوعات من ثقافات الشعوب التي لم تعرف الكتابة ولم تدون تاريخها الثقافي والاجتماعي بصفة عامة .

لقد أثبتت هذه الاستعانة المعرفية قوتها في دفع البحث الأنثروبولوجي إلى الغوص اكثر فاكثر في عمق الكيانات الثقافية والتاريخية والحضارية وذلك بمساءلة الآثار وفك رموزها وتحليل رموزها وتحليل دلالاتها الفكرية والعقائدية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

3الانثروبولوجيا والتاريخ.

أثارت علاقة التاريخ بالانثروبولوجيا جدلا عنيفا بين الأنثروبولوجيين أنفسهم حيث انقسموا إزاءها إلى فريقين اثنين :

فريق يعتبر علاقة التاريخ بالأنثروبولوجيا علاقة معرفية مفيدة ومثمرة وفريق آخر، يعتبر علاقة التاريخ بالأنثروبولوجية علاقة عميقة[1] تتنافى والطرح الأنثروبولوجي وبين القبول والرفض، وبين اعتراف وتنكر ،صنعت هذه العلاقة التاريخية الأنثروبولوجية لنفسها كيانا معرفيا وأيديولوجيا متميزا، ويظهر ذلك جليا في خطابات ودراسات بعض الأنثروبولوجيين الذين اعتمدوا المنهج التاريخي في مقاربتهم لبعض الظواهر الاجتماعية والثقافية والعقائدية

لقد فتح التاريخ علما ومنهجا المجال واسعا للأنثروبولوجيين للتكفل بالموضوع تكفلا علميا متكاملا حيث أهلتهم المعرفة التاريخية لمتابعة المسار التاريخي والاجتماعي والثقافي والحضاري للظاهرة منذ نشأتها ونموها وأهم مراحلها

[1] - كارل بوبر : عقم المذهب التاريخي –تر،د/ عبد الحميد صبرة منشأة المعارف- الإسكندرية 1959

التطورية وكذا تغيراتها ضمن النسق الاجتماعي والثقافي والجغرافي والبشري الذي شهد ميلادها واحتفن نموها وتطورها واستمرارها أو نموها وانقراضها

" الواقع إن التزام الاتجاه التاريخي في التفسير الأنثروبولوجي اتجاه أصيل فيما يعرف بالتفكير الأنثروبولوجي بوجه خاص ، فان تايلور E.B. Taylor الذي يعتبره الكثير من الأنثروبولوجيين الأب الروحي للانثروبولوجيا يرى إن هناك منهجين متمايزين في تفسير حقائق الثقافة وأول هذين المنهجين هو المنهج التاريخي الذي يفسر نظاما معينا أوكلا معقدا من النظم عن طريق رسم مراحل التغير نحو التقدم خلال عملية التطور التي يمر بها ذلك النظام مع المحاولة بقدر الإمكان للوصول إلى معرفة الأسباب أو الظروف التي ساعدت على حدوث ذلك التغير[1] قد يجد الباحث الأنثروبولوجي نفسه مجبرا في مقاربته لبعض الظواهر الاجتماعية والثقافية البحث عن أصولها والتغيرات أو التطورات التي تعرضت لها عبر مراحلها التاريخية كمقاربته للأسرة أو نظم القرابة أو نظام الزواج أو الملكية أو السلطة والعرف أو الطقوس والممارسات الدينية. إن المعرفة التاريخية للظاهرة الاجتماعية أو الثقافية من حيث نشأتها وتطورها تؤهل الباحث الأنثروبولوجي كيفما كانت نزعته المنهجية سواء أكان إنتشاريا أو تطوريا تؤهله لمعرفة خبايا وأسرار الظاهرة موضوع الدراسة في ثباتها واستقرارها أوفي حركيتها وديناميكيتها في الثقافة الواحدة أوفي الثقافات المتعددة، حيث يستعين الباحث الأنثروبولوجي بالمبادئ التاريخية وبالأجراء المقارن الذي يعد إحدى مزايا البحث الأنثروبولوجي في ملاحقته للظواهر الاجتماعية والثقافية ومقارنتها مع بعضها البعض في الثقافة الواحدة في مراحل تاريخية مختلفة أوفي مجموعة من الثقافات في محطات جغرافية مختلفة وذلك بغية إبراز الأسس والقوانين الثقافية والاجتماعية والحضارية التي أفرزتها وفق قانون المثاقفة والتأثير والتأثر .

إن اهتمام الباحث الأنثروبولوجي بالتاريخ وتوظيف منهجيته وتقنياته البحثية في مقاربته للموضوع الاجتماعي أو الثقافي أو الاقتصادي أو الديني لا يعني أبدأ أنه انحرف عن اصله المعرفي وعن اختصاصه الأصلي وعن هدف من دراسته، فهو ليس مؤرخا بحثا[2] وبعيدا البعد كله أن يكون مؤرخا محترفا فهولا يؤرخ للظاهرة الاجتماعية أو الثقافية تاريخا دقيقا قائما على الحسابات والتواريخ الدقيقة ولا يسعى إلي تحديد المعالم التاريخية كما عهدنا هذا في الدراسات

---

[1] - محمد عبده محجوب :مقدمة لدراسة المجتمعات البدوية (منهج وتطبيق) وكالة المطبوعات – الكويت 1974 ، ص، 4

[2] - د/حافظ الأسود: الانثروبولوجيا الرمزية ،ص،170 .

التاريخية التي تسهر بصرامة على تحديد زمن نشأة الظاهرة ومراحل نموها وتطورها واستمرارها أو زوالها وانقراضها كما هو الشأن في دراسة الأنظمة السياسية وتاريخ الدول والحركات التحررية والثورات والحروب وغيرها من المواضيع التي تتطلب الدقة العلمية في متابعة مراحلها التاريخية ومدى تفاعلها مع الأزمنة المختلفة إن سعي الباحث الأنثروبولوجي في ملامسته للأطروحات التاريخية واستثمار بعض مبادئها هو محاولة من أجل الإلمام قدر الإمكان بموضوعه من حيث الحركة والتفاعل الاجتماعي والثقافي من جهة، ومن جهة أخرى محاولة وصف طبيعة التغيرات والتطورات التي خضع لها هذا الموضوع ضمن البناء الاجتماعي الشامل فالباحث الأنثرولوجي في تبنيه للمنهج التاريخي لا يقف عند حدود الوحدة الزمنية التاريخية، بل يسعى "إلى إعطاء وصف متكامل لموضوع الدراسة وليس مجرد معالجة التتابع الزمني ولكي يعطي وصفا متكاملا لموضوع الدراسة، فعليه أن يعنى بكل تلك الظواهر التي تقع في نفس الزمن في مجتمع معين أوفي ثقافة معينة محددة "[1] وانطلاقا مما سبق فان علاقة الانثروبولوجيا بالتاريخ هي علاقة معرفية مثمرة ومفيدة وفعالة في كتابة تاريخ بعض الثقافات التي لم تكن تعرف الكتابة وتدوين تاريخها الثقافي والاجتماعي قد تسعى الانثروبولوجيا التاريخية إلى الكتابة الداخلية الباطنية أي تنطلق من الموضوع ذاته ومساءلة عناصره البنيوية الخاصة والأساسية من عادات وتقاليد ومعتقدات وخرافات وطقوس وأساطير أثار وعمران ومباني وأشكال التعبير الشعبي وعرف وفلكلور وسحر الخ. . .

إن المعرفة الأنثروبولوجية والمعرفة التاريخية تلهمان الباحث الاجتماعي قدرة مساءلة العناصر الثقافية والاجتماعية واستنطاق حاضرها وماضيها وما أفرزته من بنى مادية ومعنوية وسلوكية كما تؤهل المعرفتان الباحث الاجتماعي إلى كتابة تاريخ الشعوب وتاريخ ثقافتها كتابة حية تختلف عن كتابة المؤرخ المحترف الذي قلما ينزل إلى الميدان الاجتماعي والثقافي الشعبي الذي يؤرخ له حيث تقف مرجعيته عند حدود الوثائق والكتب – إن توفرت له – فيكتب تاريخ الشعوب من بعيد ويبقى يلامس موضوعه من مكتبه الخاص .وقد يصادفه أحيانا غياب الوثائق والكتب، فيعتمد وقتئذ على تخميناته وتأويلاته الخاصة والشخصية والتي قد تكون صحيحة كما قد تكون خاطئة الأمر الذي ينتج عنه مواقف خطيرة في حق ثقافات الشعوب وفي حق تاريخ الشعوب .

[1] - د/محمد عبده محجوب: م.س، ص، 98

ومن هذا المنطلق فان المعرفتين الأنثروبولوجية والتاريخية تشكلان قوة معرفية مهمة في كتابة تاريخ ثقافات الشعوب وتاريخ نظمها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والعقائدية القديمة، غير إن اعتماد بعض الأنثروبولوجيين في دراساتهم لمظاهر ثقافات الشعوب على المنهج التاريخي والمقارن قد أثار غضب زمرة من الأنثروبولوجيين الآخرين الذين رفضوا هذا الاتجاه الذي قد يسيء في اعتقادهم إلى البحث الأنثروبولوجي ويشوه مسيرته المعرفية ويطمس مسعاه المنهجي والأيديولوجي والأنثروبولوجي والذي ينتظر منه أن يقدم دراسات بعدد دراسة قضايا ومظاهر اجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية وعقائدية مرتبطة بالإنسان الحاضر، إنسان اليوم أي في الوقت الراهن وبالتالي فيجب على الانثروبولوجيا "إن تناي عن الاعتماد على التأمل في صياغة ماض غامض، وان تعنى بدراسة وظيفة الثقافة والنظم الاجتماعية ".[1]

لقد تصدى هؤلاء الأنثروبولوجيون لعملية إقحام التاريخ في الدراسات الأنثروبولوجية والاستعانة بأطروحاته المعرفية والمنهجية واعتبروا ذلك انحرافا عن الخط المعرفي للانثروبولوجيا ذاتها كما انهم أشاروا إلى أن من "نقط ضعف هذا الاتجاه تتمثل في تلك المعادلة لإعادة تركيب التاريخ والتي تظل فروضا غير قابل لتحقيق، حيث يستند صدق تلك الفروض التاريخية أصلا إلى الادعاءات الضمنية التي تقوم عليها والتي تتعلق بطبيعة الثقافة وقوانين نموها وتقدمها، ولهذا فهي لا تفسر شيئًا في الحقيقة، وذلك لأن التاريخ لا يفسر إلا حينما يوضح لنا بالتفعيل العلاقة بين الثقافة كما هي لحظة معينة — من — ناحية والظروف العاملة والأحداث من ناحية أخرى.[2]

ومهما يكن من أمر الجدال القائم بين قبول التاريخ ورفضه ضمن الفعل الأنثروبولوجي،فإننا نعتقد إن استعانة الباحث الأنثروبولوجي أحيانا بالمنهج التاريخي وبعض أطروحاته وتقنياته، تعد عملية مفيدة وفعالة حيث تمكن الباحث الأنثروبولوجي من معرفة أصول الظاهرة الاجتماعية والثقافية وأهم مراحل تطورها واهم التغيرات التي عبر سفرها الاجتماعي والثقافي والحضاري في الثقافة الواحدة وفي المجتمع الواحد أوفي الثقافات المختلفة وفي المجتمعات المختلفة، وأهم العناصر التي تفاعلت معها عبر مسيرتها التاريخية الطويلة

---

[1]- احمد أبوزيد : البناء الاجتماعي ،الدار القومية للطباعة والنشر – الإسكندرية – 1965 ج 1، ص، 209

[2] - د. محمد عبده محجوب م س ص96.


الفصل الثالث

الأنثروبولوجيا والاستعمار

شاع في الدراسات الفكرية والتاريخية أن علم الأنثروبولوجيا ولد وتربى في أحضان المنظومة الاستعمارية فكرا وموضوعا وإيديولوجية. حيث أنه لا يمكن ذكر الأنثروبولوجيا دون ذكر الحركة الاستعمارية. لقد كانت العلاقة " أنثروبولوجيا– استعمار" سببا أساسيا ورئيسيا في اتهام وفي نعت الأنثروبولوجيا على أنها علم استعماري بامتياز وأن تاريخها العلمي والإيديولوجي لم يبدأ بمعناه الحقيقي " إلا في منتصف القرن 19 مرتبطة بالحركة الاستعمارية حيث ارتبط استخدامها الأول بإدارة شعوب المستعمرات عندما بدأ الباحثون الأنثروبولوجيون بدراسة الشعوب المستعمرة للتعرف على طبائعها وخصائصها والاستفادة من نتائج تلك الدراسات في أحكام السيطرة الاستعمارية عليها، بمعرفة مواطن الضعف في المجتمع ورسم السياسة المناسبة للتعامل معها أو لتعديل بعض الأوضاع لتصبح ملائمة لطبائع الشعوب وبالتالي البقاء والاستمرار في استعمارها والسيطرة عليها "[1].

لقد سخرت المنظومة الكولونيالية الأنثروبولوجية وعلمائها لأغراض استعمارية بحتة، حيث تم استغلال واستثمار أبحاثهم من أجل معرفة عقلية الشعوب ومظاهرها الثقافية المادية والمعنوية والسلوكية. لقد تفطنت المنظومة الفكرية والسياسية الاستعمارية وايديولوجيتها في وقت مبكر إلى الدور الريادي الذي يمكن أن يقوم به الأنثروبولوجيون، فعملت الإدارات الاستعمارية على إرسالهم ضمن بعثات علمية أو إدارية أو دينية في مناطق مختلفة من العالم، يدرسون ويسجلون ثقافتها وعاداتها وتقاليدها ومعتقداتها ونظامها المعايشة الاقتصادية والاجتماعية والعرفية والعقائدية. . . كما أولت هذه الإدارات أيضا عناية كبيرة لما سجله أنثروبولوجيون آخرون المستقلون عنها ولما قاموا به من أبحاث ودراسات حول ثقافات الشعوب. ونشير في هذا العدد أن عددا من الأنثروبولوجيون قد تفطنوا إلى خطورة هذه المهمة التي أوكلتها إليهم هذه الإدارات حيث يقول أحدهم " لقد قمنا بدراسة شعوب الأراضي المنخفضة بشكل لم يقم به أي منتصر، وبشكل لم تدرس أو تفهم فيه قبيلة خاضعة للسيطرة . فنحن نعرف تاريخهم وعاداتهم وحاجاتهم ونقاط ضعفهم بل وأفكارهم المسبقة، وهذه المعرفة الخاصة قد أتاحت لنا توفير قاعدة للإرشادات السياسية التي يمكن ترجمتها بالحذر الإداري والإصلاح اللازم في حينه وهذا ما يرضي الرأي العام "[2].

---

[1]- د.وسام العثمان: المدخل إلى الأنثروبولوجيا. الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع –ط1. دمشق2002ص18.

[2]- جيرار لكلرك: الأنثروبولوجيا والاستعمار– ترجمة د.جورج كتورة معهد الإنماء العربي – بيروت ط1. 1982. ص 24

فبالإضافة إلى هذه المعاملة التي خصت بها الإدارات الاستعمارية نفرا من الأنثروبولوجيين، فلقد أسست لهذه الأنشطة العلمية الموجهة مراكز للبحث ودراسات ثقافات الشعوب وأوكلت مهمة تنشيطها للأنثروبولوجيين المنضمين تحت رايتها وتحت لواءها وتحت سلطتها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة وذلك وفق رؤية إيديولوجية استعمارية ليست إلا. فكانوا يطعمونها بأبحاثهم وتقاريرهم الميدانية .

وبناءا على ما سبق، لا يمكن إنكار الخدمات المتبادلة بين الاستعمار والأنثروبولوجية، فكما قدمت الأنثروبولوجيا خدمات جليلة للحركة الاستعمارية، فلقد استفادت هي الأخرى من خدمات الحركات الاستعمارية والتي كان لها أثر كبير في " تقدم الدراسات والمناهج الأنثروبولوجية. فمن المعروف أن القرن19 كان يمثل قرن التوسعات الاستعمارية بهدف استعمار المجتمعات البدائية من أجل أحكام السيطرة عليها واستغلالها سياسيا واقتصاديا وثقافيا ودينيا، ومن هنا نشطت الدراسات الأنثروبولوجية بأهدافها النظرية والتطبيقية متخذة من هذه المجتمعات الصغيرة مجالا لدراستها "[1].

أشرنا سابقا إلى أن الإدارات الاستعمارية قد تفطنت إلى قوة الباحث الأنثروبولوجي وقدرته على اقتحام عمق وخبايا ثقافات الشعوب . . . كما تفطنت أيضا إلى ما يملك هذا الباحث من وسائل وتقنيات ميدانية تؤهله إلى مساءلة ومعايشة الشعوب والأهالي عن قرب ومعرفتها معرفة داخلية، الأمر الذي يسمح له ليقدم وصفا وتعليلا دقيقا للأنظمة المعاشة الشعبية. وهذا ما تسعى إلى معرفته الإدارات الاستعمارية من أجل بناء فكر وخطة استعمارية هدفها الإلمام ومعرفة هذه الأنظمة سواء كانت نظما اقتصادية ودينية وسياسية وعائلية وقيما ثقافية، حتى يتمكن المستعمرون من وضع النظم الإدارية التي تساعدهم في السيطرة على هذه المجتمعات، وإستتباب الأمن فيها، ومن أجل تحقيق الأهداف الاستعمارية المتمثلة في الاستغلال الاقتصادي لهذه الشعوب من حيث الاستفادة من الموارد الطبيعية والبشرية التي اعتمدت عليها الصناعة الأوربية وضمان استمرارية هذه الموارد وتهيئة تلك المجتمعات لتسويق المنتجات الصناعية فيها، هذا إلى جانب نشر الدين المسيحي واللغة الأوروبية ثقافيا وسياسيا واقتصاديا". [2]

---

[1]- د.وسام العثمان : م.س.ص72.

[2]- عبد الله عبد الغني : المدخل إلى علم الإنسان ص 89.

ولعل ما قد يثير انتباه متتبع المسار التاريخي والإيديولوجي المعرفي للأنثروبولوجيا هو ذلك الاعتراف الصادر عن عدد كبير من الأنثروبولوجيين أنفسهم أن علمهم استغل استغلالا استعماريا وأن عددا من رفقائهم سقطوا في فخ المشروع الاستعماري الكلاسيكي الذي كان دوما، وبدأ يسعى إلى السيطرة على الشعوب وإخضاعها لسلطته ولتبعيته الثقافية والاقتصادية والسياسية .

لقد كان من نتائج هذا الانحراف الذي أصاب البحث الأنثروبولوجي أن أصبحت الأنثروبولوجيا مرادفا دلاليا ورمزيا للاستعمار وجزءا لا تتجزأ منه أو كما قال ذات يوم الأنثروبولوجي الشهير ريفيه Rivet " لا استعمار جيد دون انثروبولوجيا محكمة " لقد تم تسخير الأنثروبولوجيين الأوائل، سواء بطريقة شعورية وإرادية أو بطريقة لا شعورية ولا إرادية لخدمة مصالح الدول الاستعمارية وذلك باستغلال واستثمار أبحاثهم الميدانية وتقاريرهم التي كانوا يكتبونها حول ثقافات الشعوب التي كانوا ينزلون عليها . . . ولقد سلك هذا السلوك أي تسخير الأنثروبولوجي أبحاثه لخدمة إدارته الاستعمارية، الباحث الأنثروبولوجي الشهير ايفانز بريتشارد الذي أنجز دراسة رائدة حول النوير Nuer، بطلب من حكومته البريطانية، وفي نفس الاتجاه ووفق نفس الرؤية الإدارية والإيديولوجية أعد الأنثروبولوجي مايرفورس كتابه الشهير حول قبائل التاليسي بطلب من حكومة الشاطئ الذهبي كما أعد الأنثروبولوجي شابيرا دليله الخاص حول قانون وعادات قبائل تسوانة بطلب من حكومة جنوب إفريقيا . وقد لا يتسع المقام لسرد كل الدراسات التي أنجزها الأنثروبولوجيون حول الشعوب المستعمرة بطلب من حكوماتهم الاستعمارية فهي عديدة ومتنوعة من حيث الطرح الموضوعاتي والوظيفي .

فبالإضافة إلى مثل هذه الدراسات التي أنجزها الأنثروبولوجيون فرادى ، أي أبحاث شخصية قام بها أنثروبولوجي واحد .

نذكر بعض الأعمال والدراسات التي تعاون على إنجازها عدد من الأنثروبولوجيين أي أعمال جماعية وموجهة توجيها استعماريا، أي تم إنجازها بطلب من حكومات وإدارات استعمارية، مثل الكتابين الشهيرين

- الأنظمة السياسية الأفريقية في 1940 AFRICAN POLITICAL SYSTEMS

وهو كتاب شارك في تأليفه عدد من الباحثين الأنثروبولوجيين حول الأنظمة السياسية الإفريقية المحلية .

- الأنظمة الإفريقية للعلاقات الملكية والزواج
- African Systems of Kinship and Mariages

حاول الباحثون المشاركون في هذا الكتاب دراسة نظام العلاقات العائلية وأنواع الزواج في عدد من المناطق الإفريقية. ومما سبق ذكره، يتبين أن الأنثروبولوجيين كانوا في قلب الاستعمار لا أمامه، وقد بدا لهم النظام مفتوحا لا مغلقا ، كذلك يجب أن يكون مفهوما، بعد انتهاء مرحلة الاستعمار في وقت يعاد فيه النظر بالأبعاد الأنثروبولوجية لكل حقيقة إنسانية، أي يتم الحكم بقساوة على كل إجحاف لحق الحياة الإنسانية، وعلى نعت الاستعمار بصفات عملية، بل محض علمية أحيانا" .[1]

أكيد أن عددا من الأنثروبولوجيين الأوائل ظلوا يتحركون في فضاء المنظومة الكولونيالية وعملوا على مسايرتها وخدمتها، غير أن هذا الحكم غير مطلق، حيث أن عددا أخرا من الأنثروبولوجيين الذين عاشوا وعايشوا المرحلة الاستعمارية أو أنهم ينتمون إلى أنظمة ودول استعمارية وعملوا وأنجزوا أبحاثهم حول نفس الشعوب المستعمرة بعيدين ومستقلين عن إيديولوجية دولهم وإدارتهم. ويعد هؤلاء الأنثروبولوجيون من الرموز البارزة في تاريخ البحث الأنثروبولوجي الميداني الخاص بعدد من الشعوب التي كانت ضحية حركة استعمارية قوية . . . غير أنهم أنجزوا دراستهم وفق أسس وأصول علمية بحتة وتحت رغبة اكتشاف ومعرفة الثقافات المحلية لهذه الشعوب. . . كما أن هذه الدراسات لموضوعات مختلفة قد شكلت مادة خصبة أهلتهم لإبداع رصيد نظري مهم ومفيد في الدراسات الأنثروبولوجية لا يزال الأنثروبولوجيون يعتمدونها مصادر أساسية . نذكر على سبيل المثال الأنثروبولوجيين الشهيرين مالينوفسكي وراد كليف براون.

لقد أدرك الأنثربولوجيون أنفسهم وبوعي كبير أن هذه الشعوب التي ظلت توصف وتنعت بالبدائية والمتوحشة والمتخلفة وأن ثقافتها تفتقد إلى العقل وإلى المنطق وهي في حاجة إلى تحضر وتطور – لقد أدركوا – أن هذه الأحكام وهذه الأوصاف والنعوت خاطئة وخطيرة. ومن ثم فهو موقف معرفي صوفي وإيديولوجي مرفوض حيث أنه تبين لهؤلاء الأنثربولوجيين أن هذه الشعوب صار تفاجئنا بغنى مؤسساتها وسلامتها بعد أن تخلت عن المبالغات التي ارتبطت بها ووقفت العلوم الإنسانية على التمييز المسطح بين مجتمع عال وآخر أدنى، وعلى تقسيم العالم إلى شعوب

---

[1]- جيرار لكلرك: م.س.ص 85.

متحضرة وأخرى بحاجة للتحضر، إن الفكرة الأساسية التي غذت الاستعمار الأوروبي صارت خالية من أي جوهر، ولم تعد أوروبا المدافع التي لا يخطئ، أو الراعي الشرعي للمدينة الوحيدة" .[1]

لم تعد رؤية الأنثروبولوجيين الجدد متمسكة وثابتة من حيث طبيعة المقاربة واختيار الموضوع والاستعمال اللغوي على النمط الأنثروبولوجي الكلاسيكي الذي ولد وتربى في أحضان مرحلة استعمارية بحتة، لقد أحسوا أن موضوعهم التقليدي قد عرف تطورات وتغيرات عميقة وكبيرة هذا من جهة ومن جهة ثانية، لقد تيقنوا بأن عددا من أفكارهم وأطروحاتهم لم تكن مؤسسة وفق أسس بحثية علمية، وإنما كانت وليدة لرؤية إيديولوجية وتصور استعماري ليس إلا، غذته نزعة مركزية أوروبية مرتبطة ارتباطا عضويا بالحركة الاستعمارية وأهدافها الاستبدادية والاستغلالية للشعوب ولثقافاتها ولمواردها الاقتصادية .

ومن هذا المنطلق اجتهد الأنثروبولوجيون من أجل تجديد رؤيتهم لعلمهم ولموضوعهم وللغتهم هذا من جهة ومن جهة أخرى اجتهدوا أيضا من أجل التحرر من قبضة تلك المصطلحات الجريحة والتي أصابت الجسد الأنثروبولوجي وشوهت سيرته العلمية .

ولعل من أهم المصطلحات التي شكلت ولوقت طويل عنوانا معرفيا وموضوعاتيا وإيديولوجيا للحركة الأنثروبولوجية الكلاسيكية مصطلح البدائية. لقد صارت هذه الكلمة "في طريقها إلى الزوال على إثر الدراسات المتعددة التي جرت في أوساط تلك الشعوب بالذات، حيث اكتشف الباحثون تعقيد ثقافاتها، بل غنى هذه الثقافات أحيانا ، هكذا ذهب كلود ليفي ستراوس. . .إلى القول بأنه لا وجود ل "شعوب طفلة" وإن سكان أستراليا الأصليين الذين يبدون لنا في غاية "البدائية " وغنما يتمتعون بتنظيم عائلي شديد التعقيد، بحيث يستطيع المرء أن يضيف أن تنظيمنا العائلي بسيط للغاية ".[2]

ولا يمكن الوقوف عند حدود اللغة الانثروبولوجية وما عرفته من تطور وتجديد حيث تخلت عن كلمات واكتسبت كلمات أخرى جديدة وفق متطلبات المرحلة المعرفية والإيديولوجية الجديدة. فلابد أيضا من الإشارة إلى الموضوع التقليدي المتمثل في الإنسان البدائي والمجتمع البدائي قد يكون في طريق من المخيال المعرفي الأنثروبولوجي

1- جيرار للكرك : م.س.ص 158.

2- جاك لومبار: مدخل إلى الأنثولوجيا، ترجمة حسن قبيسي المركز الثقافي العربي.ط1. 1997. ص10

حيث أنه " إذا كانت لفظة "البدائي" قد زالت من مفردات علوم الإنسان، فإن الشعوب التي كانت تطلق عليها هذه الصفة صارت هي الأخرى في طريقها إلى الزوال، مما يسمح بالتساؤل والحالة هذه، عما إذا كان موضوع دراسة النياسية مازال قائما، فباستثناء بعض الأمكنة النادرة، صارت المجتمعات " البدائية" متأثرة كل التأثر بتقنيات الغرب، وتأثيراته بل حتى قيّمه، بحيث أن التنظيمات(المجتمعية) وأنماط التفكير والمعتقدات الأصلية والمخصوصة التي كان يدرسها الباحثون باتت متغيرة كليا وأسفرت عن ولادة ثقافات جديدة " .[1]

لقد انتقد المفكرون بشدة هذه الانحرافات التي أصابت الفكرالأنثربولوجي الأول والتي أوقعته في فخ فكر الكولونيالي وربط معه وبه علاقة عضوية حيث أصبح الاستعمار لا يرى الشعوب إلا بمنظار أنثربولوجي، وأن أنثربولوجي لا يبحث عن موضوعه إلا بمساعدة الاستعمار وتوجيهاته. ولا أحد منها كان وقتئذ يدرك تمام الإدراك أن هذه المجتمعات التي صنع منها حقلا خصبا للمزايدات أنثربولوجية استعمارية أو استعمارية انثروبولوجية، فهي في حقيقة الأمر مجتمعات " قادرة على حكم ذاتها بذاتها طبقا لتقاليدها السياسية الخاصة، مهما كانت هذه الأنظمة السياسية،بسيطة أو معقدة، مرتبطة بمجتمعات صغيرة أو كبيرة، فهي قادرة على مراقبة علاقات الإنسان بنظرائه، وعلى تمثيل المعركة نحو السلطة وظيفيا من سيمارس مثل الرقابة الجماعات المحلية أو الموظفون الرسميون المعينون "[2]

ومهما يكن من أمر، فلقد أدرك رجال الفكر والثقافة والسياسة والأنثربولوجيا الجديدة ما أصاب تاريخ الأنثربولوجيا من انحرافات وانكسارات معرفية وإيديولوجية وأخلاقية وقد صاحب هذا الإدراك وهذا الوعي لدى هؤلاء المفكرين والسياسيين تخوف من الأنثربولوجيا مهما كانت طبيعتها وتوجهاتها . ففي اعتقادهم أن الأنثروبولوجيا تبقى دوما وأبدا مرادفا للاستعمار ووجها من أوجهه المعرفية والإيديولوجية كما قال ذات يوم الرئيس سيكوتوري في خطاب وجهه للمثقفين والأدباء والفنانين المشاركين في المؤتمر الثاني للكتاب والفنانين السود الذي انعقد بروما سنة 1965 . " ليس صدفة أن يبدأ الاستعمار الفرنسي في الوقت الذي سادت فيه نظريات العقلية البدائية أو العقلية ما قبل المنطقية.[3] والموقف نفسه أبداه الرئيس كوامي نكروما حين قال هو الأخر في خطاب وجهه للمشاركين في المؤتمر

---

[1]- جاك لومبار: م.س.ص.11

[2]- جيراك للكرك: م.س.ص.150.

[3]- جرار للكرك: م.س.ص.169.

الأول الإفريقاني Africanisme الذي انعقد في أكرا سنة 1962: " لقد بلغت الأبحاث الأوروبية عن إفريقيا ذروتها في القرن التاسع عشر، إلا أن المؤسف هو أنها فسرت الاكتشافات تفسيرا ذاتيا لا موضوعيا . إن قسما كبيرا من هذه الكتابات الأوروبية والأمريكية كان تبريريا، لقد كانت محاولة لتسويغ الرق والنهب الإجرامي للعمل وللخيرات الإفريقية. لقد كانت هذه الدراسات إذن في أتعس حالاتها من الناحية العلمية. وبعد القضاء على العبودية لم يعد للدراسة الإفريقية أي حجة للتذرع بالدوافع الاقتصادية. ولذلك اختير خبراء الدراسات الإفريقية بأن يغيروا منحاهم واتجاهات كتاباتهم، أوشرعوا بكتابة مؤلفات وصفية تناولت المجتمعات الإفريقية من أجل تبرير الاستعمار باعتباره واجبا حضاريا . حتى أن أكثر هذه المؤلفات حصافة إنما تفتقر إلى الموضوعية وهذا ما يوضح برأي الشعبية الهائلة والنجاح الذي لاقته الأنثروبولوجيا باعتبارها عنصرا هاما في الأبحاث الإفريقية ".[1]

وبإمكاننا سرد عدد من أسماء رجال الثقافة والفكر والسياسة الذين ثاروا وبعنف كبير ضد المسيرة المعرفية والإيديولوجية للأنثروبولوجيا . وقد بلغ الحد ببعض المسؤولين الكبار في عدد من دول العالم الثالث والتي كانت لمدة من الزمن ضحية الاستعمار الأوروبي، - بلغ بهم الحد – إلى منع تدريس الأنثروبولوجيا وإقصاءها من كل الأنظمة التربوية والتعليمية. وهذا ما نجده على سبيل المثال في ذلك الخطاب الذي وجهه السيد محمد الصديق بن يحيى وزير التعليم العالي في الحكومة الجزائرية سنة 1874 . حيث وجه خطابا للمشاركين في المؤتمر الرابع والعشرين لعلماء الاجتماع العرب المنعقد في الجزائر في شهر مارس 1974 . حيث اعتبر أن الأنثربولوجيا اختصاص استعماري محض. ولا يمكن الحديث عن استقلال شامل في دولة لازال نظامها التعليمي يحتفظ في براجمه شيئًا من الفكر الاستعماري. . . . وأن الاستقلال يفرض على المؤسسات تصفية أنظمتها من كل علم له صلة بتاريخ الحركة الاستعمارية.

وخلاصة القول، لقد ارتبط تاريخ الأنثربولوجيا بتاريخ الحركة الاستعمارية بصورة رهيبة. . . . غير أنه، وبفضل الوعي المعرفي لعدد من الأنثربولوجيين الذين عملوا واجتهدوا كثيرا من أجل تصحيح المسار المعرفي للأنثربولوجيا وتوجيهها توجيها علميا صحيحا يتماشى ومتطلبات الإنسان الجديد والحركة الاجتماعية والثقافية

---

[1] - م.ن: ص 170.

والعقائدية والسياسية والاقتصادية الجديدة. . .لقد تم توجيه البحث الأنثربولوجي توجيها جديدا وأوكلت له مهام بحثية جديدة يمكن استثمارها من أجل بعث تنمية إنسانية شاملة. فلقد" تقلص اهتمام علماء الأنثربولوجيا في الوقت الحاضر بالمشكلات التقليدية المتعلقة بالأنماط المجتمعية البدائية، كدراسة الحياة الجنسية والطقوس والمعتقدات الطوطمية، إلى الاهتمام بمشكلات التحضر والتصنيع والصراع العرقي. والتثاقف والتوطين والنموالعمراني، ومشكلات التربية واستثمار أوقات الفراغ وغيرها من الموضوعات الهامة التي يشترك علماء الأنثروبولوجيا في العناية بها مع المتخصصين في الدراسات الأخرى كالسكان والتخطيط والإعلام وغيرها "[1]

[1] - محمد عبده محجوب: مقدمة في الأنثربولوجيا. دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية – 1987. ص 39

الفصل الرابع

الفروع الأنثروبولوجية:

1-الأنثروبولوجية الفيزيائية

2-الأنثروبولوجية الثقافية

3-الأنثروبولوجية الاجتماعية

1-الأنثروبولوجية الفيزيائية

تعددت أسماؤها فمن أنثروبولوجيا بيولوجية[1] إلى أنتروبولوجية فيزيقية أنثروبولوجيا طبيعية غير أن الشائع في اللغة العربية هو اسم الانثروبولوجيا الفيزيقية والذي أراده الأنثروبولوجيون تعريبا لمصطلح Anthropologie physique[2].

تعتبر الانتروبولوجيا الفيزيقية من أقدم فروع الأنثروبولوجية وأعتقها، فهي تعني بدراسة الإنسان من حيث تكوينه الجسدي ومراحل تطور بنيته البيولوجية والمورفولوجية. فلقد اهتمت بدراسة أعضاء الجسم الإنساني من حيث الوصف والقياس والبنية واللون والوزن والقامة وذلك قصد تحديد أوصاف وأصول السلالات البشرية ومقارنتها مع ما يشابهها في أماكن وأزمنة مختلفة، بصفة عامة.

1 يعني البحث الأنثروبولوجي الفيزيقي بدراسة أجزاء الجسم المختلفة وعقد الموازنات والمقارنات بين التركيبات والمورفولوجيات الجسمية للسلالات الإنسانية، فهو يدرس الهيكل العظمي والعضلات ولون العينين ولون البشرة وشكل الرأس والشعر ولونه ونوعه وانتشاره على الجسم والأعضاء الداخلية، أي هو يقوم بدراسة مقارنة للمورفولوجيا الإنسانية والبناء الجسمي للإنسان من شتى السلالات.[3] ركّز الأنثروبولوجيون الفيزيقيون اهتماماتهم خاصة على الدراسة الوصفية للإنسان وتحديد هوية أعضائه وطبيعة بنيتها الشكلية ووظيفتها البيولوجية وذلك قصد معرفة الأصول النوعية للسلالة البشرية من حيث تركيبتها الجسدية وأصلها الطبيعي والبيولوجي.

يستعين الباحث الأنثروبولوجي الفيزيقي في مقاربته للجسم الإنساني بمجموعة من العلوم وما تتميز به من خصوصيات معرفية ومنهجية وتقنية، فيعتمد على علم الأجنة وعلم التشريح، والطب، وعلم العظام وعلم البشرة، وعلم القياس العضوي وعلم القياس الإنساني، وعلم الآثار، وعلم الأرض، وعلم الإحصاء، والتاريخ والجغرافيا والديموغرفيا وعلم الكيمياء، وعلم الفيزياء، وعلم البيئة وعلم التغذية وعلم النفس وعلم الاجتماع واللسانيات. . . . .

---

[1] - د. محمد أحمد بيومي : الانثروبولوجيا الثقافية –الدار الجامعية " للطبع والنشر .بيروت1983- ص.

2 - Michel Panoff-et Michel Perrin : Dictionnaire de l’ethnologie p.25

[3] - سعفان : م . س. ص317.

تزود هذه العلوم الباحث الأنثروبولوجي الفيزيقي بطاقات معرفية قوية تؤهله للتكفل بموضوعه تكفلا شاملا، فهو يدرس قامة الإنسان من حيث الطول والعرض والوزن وأعضائه السفلى والعليا، ولونه ولون شعره وفصيلة دمه وشكل أنفه وفمه وأذنيه وصورة انتصابه وطبيعة وحالة جلوسه ومشيته،ووزن عظامه وأشكاله من خلال ما تمده له الحفريات.

تؤهل هذه المعارف المتنوعة في دراستها الشاملة للإنسان ولأعضائه، الباحث الأنثروبولوجي الفيزيقي لتحديد السلالات البشرية واختلاف أشكالها وأصولها وطبيعة توزيعها على سطح الأرض ومدى تفاعلها مع البيئة والمناخ والتضاريس ومدى انسجامها مع الثقافة والمجتمع في أزمنة وأمكنة مختلفة. كما تؤهل هذه المعارف الباحث الأنثروبولوجي الفيزيقي إلى تحديد مراحل التطور البشري وأهم التغيرات المورفولوجية التي طرأت على الجسم الإنساني منذ أن وجد على سطح الأرض... لقد استطاعت الأنثروبولوجية الفيزيقية أن تصنع خرائط وتصنيفات بشرية ضمن عائلات وأصناف مختلفة باختلاف وحدات القياس كالقامة واللون وشكل الأنف وشكل الرأس ونوع الشعر...وفي هذا الصدد ،نشير إلى تلك المحاولة التي قامت الباحثة " سونيا كول" **Sonia cole** سنة 1963 حيث قسمت الجنس البشري إلى أربع مجموعات سلالية كبرى، واحتوت كل مجموعة على مجموعات سلالية صغرى أوفرعية كما يبين ذلك الملخص الذي أورده الدكتورعاطف وصفي[1] والذي ننقله في هذه الدراسة.

المجموعة القوقازية:

رواد سلالة البحر المتوسط.

سلالة البحر المتوسط.

الايرانيون- الافغان

النورديون.

الالبيون.

البلطيقيون الشرقيون.

---

[1] - د.عاطف وصفي : الأنثروبولوجيا الثقافية. ص . ص.23 – 24

اللاب.

السلالة القوقازية الشرقية بافريقيا (البربر).

السلالة القوقازية الشرقية بافريقيا (البربر).

السلالة القوقازية الشرقية بافريقيا (المصريون) والصوماليون والاتيوبيون هنود البحر المتوسط.

المجموعة المغولية:

المغول الأصليون(الاسكيمووالياباniون والصينيون والكوريون)

1) الاتراك.

2) سلالة التبيت والهمالايا .

3) السلالة الإندويسية الملايومرية.

4) الهنود الأمريكيون .

المجموعة الزنجية:

1) الزنوج(الزنوج الاصليون وزنوج البانتووالحاميون النيليون)

2) الأقزام

3) السلالة الخويسانية (البوشمن والهوتنتوت) .

IV) المجموعة الأسترالية

1- الأستراليون الأصليون

2- الأينو

3- الفيرا

4- الميلانيزيون

5- البولانيزيون.

حاولت الباحثة سونيا كول أن تجد مبررات بيولوجية ومورفولوجية لهذه التصنيفات كما عملت على تحديد المعالم الحدودية بين هذه المجموعات من حيث الطرح الثقافي والاجتماعي والجغرافي. فدرست مواطنها ونظام تحركاتها وهجرتها، وكذا التأثيرات المناخية والجغرافية والاقتصادية التي قد تؤثر في التكوين الجسدي لهذه السلالات البشرية. ونشير إلى أنه بالرغم من الانتقادات التي وجهت لهذه الدراسات الأنثروبولوجية الفيزيقية من حيث الطرح العنصري ومن حيث طبيعة تصنيفاتها للشعوب والتي اعتبرها النقاد امتدادا للنزعات العنصرية والاثنية، إلا أنها ظلت – أي هذه الدراسات – مفيدة في الدراسات الإنسانية والاجتماعية حيث قدمت للإنسان خدمات جليلة في المجال الطبي والتشريعي والعضوي ذلك من خلال ما أبرزته من معطيات وصفية حول أصول بعض الأعضاء الجسدية وما عرفته من تغيرات وتطورات عبر العصور. كما أمدت الدراسات الأنثروبولوجية والفيزيقية علم الوراثة وعلم الأجنة بمعلومات هامة حول أصول بعض السلالات البشرية ومعرفة أسرار تركيبتها الجسدية. كما امتدت هذه الدراسات الجغرافيا البشرية بالمعلومات مفيدة حول الأجناس البشرية ونظام انتشارها عبر المعمورة وهجراتها وتحركاتها الداخلية وقوة تأثيرها من حيث علاقاتها مع بعض البعض وما حيث علاقاتها مع المحيط والبيئة والمناخ والتضاريس .

لقد فتحت الدراسات الأنثرولوجية الفيزيقية المجال واسعا للمشرفين على التنمية الاجتماعية الثقافية والاقتصادية من أجل معرفة المنظومة الفكرية لشعوب وبنية تركيبها الجسدية والفكرية وما يلائمها من برامج ومشاريع تنموية تتماشى وطاقتها المادية والمعنوية والسلوكية.

2- الأنثروبولوجية الثقافية

تعني الأنثرولوجية الثقافية بدراسة ثقافة الشعوب ومظاهرها المادية والمعنوية والسلوكية، فهي تهتم بدراسة العادات والتقاليد والمعتقدات والأعراف والفنون والطقوس وسائر الأنظمة الثقافية المرتبطة بطرق معاش الشعوب وأنماط حياتهم وتفكيرهم. وما ميز تاريخ المسيرة المعرفية للأنثورولوجية الثقافية منذ تأسيسها كنمط معرفي مستقل بموضوعه هي تلك المعاناة التي تحملها الأنثورولوجيون الثقافيون في ملاحقة موضوعهم الأول والأساسي الذي هو الثقافة والتي لم تكن محددة من حيث المساحة الموضوعاتية والمعرفية والرمزية كما هو شأن المظاهر الإنسانية والاجتماعية الأخرى كالشخصية والحضارة والعلم والأدب والأخلاق والفكر والسلوك والفن، قد كانت عملية ملاحقة مصطلح

الثقافة صعبة ومعقدة سواء كموضوع أو كإطار عام وشامل اختلطت عناصره البنيوية الأمر الذي اكتسبه حركة كبيرة بحركة عناصره.

وأمام هذه الصعوبة،وهذه الحركة ، وجد الأنثرولوجيون وعلماء الاجتماع أنفسهم في حيرة كبيرة من هذه المصطلح حيث صنع له كل عالم تعريفا خاصا فتعددت تعريفا ته واختلف حيث وصل عددها إلى مائة وستين تعريفا .

وقد لا يتسع المقام لذكر وتعداد كل التعريفات ومناقشة أسسها وأبعادها المعرفية والإيديولوجية سوف نحاول ذكر بعض هذه التعريفات حتى تقف على بعض من حدود فضاءها المعرفي التاسع وإبراز بعض الاختلافات والتباينات بين العلماء .

لقد لخصت الأستاذة سامية حسن الساعاتي بعض هذه التعريفات والتي نستعير منها ما يلي:

1- تعريف تايلور (1871)

يعرف تايلور الثقافة بأنها ذلك الكل المركب المعقد الذي يشمل المعلومات والمعتقدات والفن والإخلاف التي يستطيع الإنسان أن يكتسبها بوصفه عضوا في مجتمع[1]. شكل تعريف الباحث تايلور المنطق الأساسي والرئيسي للعديد من الدراسات الثقافية حيث أعتمده الباحثون نصا مهما في تحديد ماهية الثقافة وتحديد عناصرها المعنوية والسلوكية فبالإضافة إلى قيمة التعريف فانه يعود الفضل إلى العلامة تايلور في إدخال مصطلح الثقافة إلى اللغة. فبإضافة إلى الإنكليزية مستلهما إياه من اللغة والثقافة الألمانية المنشأ الأول والأصلي للمفهوم.

4 - تعريف مالينوفسكي :

يعرف العالم مالينوفسكي الثقافة بأنها ذلك الكل المتكامل الذي يتكون من الأدوات والسلع والخصائص البنائية لمختلف المجموعات الاجتماعية من الأفكار الإنسانية والحرف والمعتقدات والأعراف.[2]

[1] - م . س . ص 35.

[2] - د.محمد حسن غامري : مقدمة في الأنتروبولوجيا العامة(علم الانسان).ص.28.

أوردت الأساتذة سامية حسن الساعاتي عددا من التعريفات وناقشت أسسها المعرفية والإيديولوجية حيث استطاعت أن تبرز أهم العناصر المادية والمعنوية والسلوكية التي يغطيها ويحتويها مصطلح الثقافة كما عملت علي تصنيف هذه التعريفات وفق المحاور التالية .وقد اعتمد التصنيف نفسه الأستاذ الدكتور محمد حسن غامري.

التصنيف الأول : يحتوي التعريفات ذات الطابع الوصفي والتي تعمل من أجل إبراز وتعداد محتويات الثقافة.[1]

التصنيف الثاني : يشمل التعريفات ذات التوجه التاريخي والتي تقوم أصلا علي انتقاء أحد ملامح الثقافة أو أوجهها وهو التراث الاجتماعي أو التقليد الاجتماعي فتركز عليه بدلا من أن تحاول تعريف الثقافة بشكل متوسع.[2]

التصنيف الثالث : يشمل التعريفات ذات الطابع المعياري والتي يعتقد أنها تهتم بالثقافة كقاعدة وطريقة وأسلوب يتبعها الناس في أعمالهم وأفكارهم، بل وفي حياتهم بعامة.[3]

التصنيف الرابع : يشمل التعريفات السيكولوجية حيث يعتقد أنها تضع في بؤرة اهتمامها الثقافة كعملية تكيف وتوافق إلي جانب كونها أداة لحل المشكلات أو تبرز عنصر التعلم الإنساني فيها .[4]

التصنيف الخامس : يشمل التعريفات ذات الطابع البنيوي والتي تعتبر أن الثقافة تنفرد بوضوح فكرة النموذج أو التنظيم فيها . كما أن جل التعريفات البنيوية تؤكد علي وجود العلاقات التنظيمية المتبادلة بين مظاهر الثقافة المختلفة وإبراز صفتها التجريدية.[5]

التصنيف السادس : يشمل التعريفات ذات التوجه التطوري والتي تبحث في أصل الثقافة وتحاول الإجابة عن سؤالين هامين . كيف نشأت الثقافة وما هي العوامل التي أدت إلى نشأتها .[6]

التصنيف السابع : يشمل التعريفات ذات الطابع الشمولي والتي لا تركز علي جانب واحد فقط من جوانب الثقافة كما فعلت التعريفات والتصنيفات الأخرى ، فان التعريفات الشمولية تحاول قدر الإمكان أن تتناول الثقافة من أكثر من

---

1 - د.سامية الساعاتي : م.س.ص 35

2 - د.سامية حسن الساعاتي: م.س.ص39

3 - م .ن. ص 42

4 - م .ن. ص 42.

5 - م . ن. ص 49

6 - م. ن. ص 49.

زاوية كما أنها تحاول أن تفسر الثقافة من وجهة نظر مختلفة ".[1] لعل ما يمكن الإشارة إليه من خلال قراءتنا لهذه التعريفات المختلفة من حيث الانتماء التصنيفي إن مصطلح الثقافة مصطلح زئبقي من الصعب الإمساك به ودلك لسهولة إدراكه من جهة ولصعوبة تحديد معالمه المادية والمعنوية والسلوكية من جهة أخري فهو مصطلح هادئ جدا أحيانا وصعب ومعقد ومشاكس ومعاكس أحيانا أخرى وبالتالي لا يستطيع أي باحث الادعاء القدرة المعرفية للسيطرة علي دلائليته والتكفل بكل ما تشيعه عناصره من معاني وما تؤديه من وظائف ضمن السياق الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والعقائدي والتاريخي فالثقافة " هي مجمل التراث الاجتماعي أوهي أسلوب حياة المجتمع، وعلى ذلك، فلكل شعب في الأرض ثقافة، بمعنى أن له أنماط معيشية من السلوك والتنظيم الداخلي لحياته، والتفكير والمعاملات التي اصطلحت عليها الجماعة في حياتها . والتي تتناقلها الأجيال المتعاقبة عن طريق الاتصال والتفاعل الاجتماعي وعن طريق الاتصال اللغوي والخبرة بشؤون الحياة والممارسة لها .[2]

وصفوة القول، إن الأنتروبولوجية الثقافية هي الدراسة الوصفية والتحليلية لمظاهر الثقافة بكل عناصرها المادية والمعنوية من حيث الطرح الاجتماعي والعقائدي والسياسي والاقتصادي والديني والنفسي والفني، فهي تهتم بكل ما صنعه وأبدعه وابتكره الإنسان تلبية لحاجاته المادية والمعنوية كما تعني بالدراسة والتحليل للعادات والتقاليد والمعتقدات والأنظمة الثقافية والاجتماعية والطقوس والممارسات الدينية. كما تتكفل بالدراسة والتحليل للإنتجات الفكرية والأدبية والفنية للشعوب سواء ما تعلق منها بالإنتاج التعبيري الشفوي من أغاني وحكايات وأساطير وأمثال وألغاز ونكت وأخبار وسير وملاحم أو ما تعلق منها أيضا بالإنتاج الفكري والعلمي من طب وعرف وقانون وأنظمة اقتصادية وسياسية.

شكلت الثقافة موضوع دراسات أنثرولوجية عديدة ومتنوعة من حيث الطرح المنهجي حيث أفرد لها الأنتروبولوجيون موسوعات ضخمة محاولين في ذلك مساءلة فضاءاتها المختلفة من حيث الانتماء الجغرافي والبشري والزمني .

---

[1] - م. ن. ص 52.

[2] - د. سامية حسن الساعاتي : م. س: ص.27

فدرسوا ثقافات الشعوب الجنوب والشعوب الشمال والشعوب الجديدة والمعاصرة ..... كما درسوا ثقافات الشعوب البدائية المختلفة والثقافات الشعوب المتطورة المتقدمة .

لقد سمحت هذه الدراسات بتحديد المعالم المعرفية للثقافة وأهم صفاتها الثابتة والتي يتفق حولها أغلب الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع الثقافي وهي :

1- الثقافة اختراع واكتشاف إنساني أو بشري ينشأ عن الحياة الاجتماعية.

2- الثقافة تنتقل من جيل إلى آخر على شكل تقاليد وعادات ونظم يتوارثها الناس جيلا بعد آخر كما تنتقل من وسط اجتماعي إلى وسط اجتماعي آخر عن طريق ما يسمى بالانتشار الثقافي.

3- الثقافة قابلة للتعديل والتغيير، إذ يلجأ كل المجتمع وكل جيل إلى تعديل نماذجه الثقافية وفق ما سواه من المجتمعات والأجيال الأخرى .

4- الثقافة تنتقل عن طريق الاكتساب والمران. أي بالطريق الاجتماعي دون الطريق الحيوي أو البيولوجي فهي تنتقل عن طريق التعليم والتمرين، كما تنتقل بالاتصال بين الشعوب بعضها بعض.[1] إن الاهتمام المتواصل والكثيف بموضوع الثقافة فتح المجال واسع والأنثروبولوجيين الثقافيين لتكلف بالإنسان تكلفا شاملا من حيث الكينونة الثقافية فصنعوا لأنفسهم نوافذ ثقافية اقتحموا عبرها عمق الإنسان كذات فاعلة ومتفاعلة مع نفسه ومع محيطه الاجتماعي ومع الآخرين، ولعل أهم هذه النوافذ والتي هي محطات معرفية نذكر الاتصال الثقافي، والأنماط الثقافية، والسمات الثقافية لجغرافية الثقافية والتاريخ الثقافي والنماذج الثقافية والتخطيط الثقافي، والتنمية الثقافية والثقافة الرسمية والثقافة الشعبية والثقافة المؤسسة .

3-الأنتروبولوجيا الاجتماعية

تعني الأنتروبولوجيا الاجتماعية[2] بدراسة الإنسان من حيث أبعاده الاجتماعية كذات اجتماعية فاعلة ومتفاعلة مع المجتمع بكل محطاته ومظاهره المادية والمعنوية. تهتم الانتروبولوجيا الاجتماعية بصورة عامة بالأنظمة والعلاقات والبناءات والمؤسسات والأنشطة الاجتماعية سواء داخل المجتمع الواحد أو ضمن عدد المجتمعات

---

[1] - أحمد الخشاب: دراسات أنتروبولوجية . ص 108

[2] - - Michel Panoff . Michel Perrin : ibid :p 71

المتشابهة أو التي خضعت لنفس المنطق الاجتماعي وذلك بغية تحديد ماهية البناءات الاجتماعية والمدى تأثيرها في النمط المعيشي للإنسان .

لا يمكن لنا الحديث عن الأنثروبولوجية الاجتماعية دون ذكر والإشادة بمجهودات الأنثروبولوجي راد تكليف برا ون وكتابة الشهير: المنهجية في الأنثروبولوجية الاجتماعية لقد حدد العلامة راد كليف براوي الأسس المعرفية والمنهجية للأنثروبولوجية الاجتماعية التي تتميز بكونها دراسة شاملة لطبيعة المجتمع الإنساني دراسة منهجية منظمة ،تعتمد على مقارنة الأشكال المختلفة للمجتمعات الإنسانية بالتركيز على الأشكال الأولية للمجتمع البدائي، ثم يتسع مجال الدراسات الأنثروبولوجية الحقلية الحديثة ليشمل كل الأنماط التجمع الإنساني، وهنا نجد نوعا من التضايق بين الجوانب الثقافية من ناحية. والجوانب الاجتماعية والبنائية من الناحية الأخرى. حيث الثقافة هي وسيلة التعبير التي تتجسد فيها العلاقات الاجتماعية في أنماط سلوكية معينة.ومن تم فإن التحليل السوسيوأنتروبولوجي الذي يتجه اتجاها بنائيا لابد أن يستند إلى ركيزة من الأنماط أو الأساليب الثقافية.[1] ومهما تكن طبيعة الأنتروبولوجية الاجتماعية وأساسها وقواعد منهجها ونشاط روادها . فإن عدد من الباحثين الأنتروبولوجيين ينكر لها هذا الاستقلال المعرفي والمنهجي والموضوعاتي ويعتبرها امتدادا طبيعيا بل شكلا من أشكال الأنتروبولوجية الثقافية ومن ثم يعتقدون أنه من الصعب بل من المستحيل فصل الأنثروبولوجيتين اللتين تشكلان وجهان لفرع معرفي واحد .[2] والذي اصطلح على تسميته إزالة لكل لبس أو صراع معرفي باسم الأنتروبولوجية الاجتماعية الثقافية باعتبار أن كل ما هو ثقافي واجتماعي بالطبع وأن كل ما هو اجتماعي هو ثقافي أيضا بالإضافة إلى كل هذا فقد تربط الثقافة بالمجتمع علاقات عضوية قوية حيث لا توجد ثقافة بدون مجتمع يحتضنها ويتكفل بها ولا يوجد مجتمع بدون ثقافة تسيره وتضبط آلياته. فدراسة الثقافة يعني دراسة المجتمع ودراسة المجتمع يعني دراسة الثقافة. كما أنه لا يمكن دراسة أي دراسة ظاهرة اجتماعية دون دراسة ومساءلة أطرها الثقافية. ولا يمكن دراسة أي ظاهرة ثقافية دون دراسة ومساءلة فضاءها الاجتماعي. غير أن هده العلاقة بين الثقافي والاجتماعي وبالتالي بين أصولهما المعرفية التي تجسدها الأنثروبولوجيتان الثقافية والاجتماعية لم تلقى نفس الصدى المعرفي ونفس التكفل المفهوماتي والموضوعاتي عند كل الأنثروبولوجيين

---

[1] - محمد محجوب م . س . ص . 28

[2] - أحمد بوزيد م . س . ص28

وعلى رأسهم أنثروبولوجي المدرسة الإنكليزية الدين يصرون على التمييز بين الأنثروبولوجيتين وعلى تفعيل الحدود بينهما حيث يعتبرون أن الأنثروبولوجية الاجتماعية والأنتروبولوجية الثقافية فرعان معرفيان مختلفان منحدران من أصل واحد وهو الأنتروبولوجيا العامة وقد ظل أنتروبولوجيو المدرسة الإنكليزية متمسكين برأيهم وظلوا يستثمرون معارفهم الاجتماعية تحت لواء الأنثروبولوجية الاجتماعية " فالاختلاف في تحديد موضوع الأنثروبولوجيا هو السبب في ظهور هده التفرقة بين المدخل الاجتماعي البنائي. (الأنثروبولوجيا الاجتماعية) والمدخل الثقافي لدراسة المجتمع(الأنتروبولوجيا الثقافية) وليس من شك في أن التفرقة بين " المجتمع " و" الثقافة "كانت دائما صعبة وشائكة، خاصة وأن الاثنين هما في الحقيقة مظهران مختلفان لشيء واحد، أو تجريدان مختلفان لوجود واقعي على ما يقول "ايفانز بريتشارد" .[1] فلقد استعملت لفظة الأنثروبولوجية الاجتماعية في إنكلترا وإلى حد ما في الولايات المتحدة، للدلالة على فرع معين من الأنتروبولوجيا التي تعني دراسة الإنسان من زوايا مختلفة ومتعددة، وتركز دراستها خاصة على المجتمعات والثقافة الإنسانية قد ذهب أنتروبولوجيوالمدرسة الأمريكية اتجاها ضيقا نوعا ما من دائرة نشاط الأنثروبولوجية الاجتماعية حيث اعتبروها فرعا صغيرا انحدر وانشق عن الأنتروبولوجيا الثقافية التي هي الأصل وهي أعم وأشمل نشاطا ومادة ومنهجية. وعمل أنتروبولوجيوالمدرسة الأمريكية على ضم الأنثروبولوجية الاجتماعية في بعض مجالاتها وحقولها ضمن نشاط الأنتروبولوجيا الثقافية التي هي أقوى وأولى في التكفل بقضايا الإنسان والمجتمع. في حين أعتبر أنثروبولوجيون آخرون أن الفصل بين الأنثروبولوجيتين هو فصل تعسفي وبالتالي من الصعب تحديد وتخصيص لكل واحدة موضوعها ومجالها الخاص. فالأنتروبولوجيا سواء كانت ثقافية أو اجتماعية فهي واحدة من حيث الطرح المعرفي والمنهجي والموضوعاتي: فموضوعها هو الإنسان والمجتمع والثقافة ثلاثية من الصعب فصل بعضها البعض فهي متكاملة بل تشكل وحدة عضوية قوية بقوة علاقة الإنسان بثقافته وبمجتمعه وبكل نشاطه المادي والمعنوي والسلوكي " فان الأنتروبولوجيا الاجتماعية تدرس السلوك الاجتماعي الذي يتخذ في العادة شكل نظم اجتماعية كالعائلة ونسق القرابة والتنظيم السياسي والإجراءات القانونية والعبادات الدينية وغيرها . كما تدرس العلاقة بين هده النظم سواء في المجتمعات المعاصرة أوفي المجتمعات التاريخية التي يوجد لدينا عنها معلومات مناسبة من هدا النوع يمكن معها القيام بمثل

---

[1] - أحمد بوزيد م . س . ص 34

هده الدراسات " [1] وسواء أكانت الأطروحات الاجتماعية والثقافية متكاملة أو متناقضة ، فان البحث الأنثروبولوجي حاضر في مقاربته للمجتمع وللثقافة في نفس الوقت وبنفس الوتيرة ما دام موضوعها الأساسي والأصلي يبقى دوما وأبدا الإنسان في وبأوجهه المختلفة. ومهما يكن من شيء، فالذي لا شك فيه هو أن الأنثروبولوجيين الاجتماعيين البنائيين يعتبرون المجتمع هو الحقيقة النهائية التي تجعل من الممكن فهم طبيعة الإنسان والنظم الاجتماعية التي تحكم في ذلك المجتمع، بينما يرى العلماء الثقافيون أن الثقافة هي تلك الحقيقة النهائية المتمايزة بذاتها، وأن المجتمع ليس سوى أداة ووسيلة لقيام الثقافة ووجودها واستمرارها، أي أنه مجرد ظرف أو شرط ضروري – ولكن ليس شرطا كافيا بذاته لوجود الثقافة. فالمسألة إذن ليست. مجرد توكيد أو اهتمام بناحية أكثر من الأخرى، وإنما هي في أساسها مسألة الاعتماد على مبادئ وأسس مختلفة في تفسير الحياة الاجتماعية، وحتى في الحالات التي يتكلم فيها كلا الفريقين عن موضوع واحد بالذات فإنهما يعالجانه من زوايا مختلفة وأبعاد مختلفة وأعماق مختلفة تماما، كما يتبعان مناهج للتفسير والتأويل مختلفة أيضا. [2]

---

[1] - أحمد بوزيد : م.س. ص10

[2] - د. أحمد أبوزيد : م. س. ص 40

الفصل الخامس

الاتجاهات الانثروبولوجية

1- الاتجاه التطوري

2- الاتجاه الانتشاري

3- الاتجاه الوظيفي

4- الاتجاه البنيوي

الاتجاه الأنثروبولوجي التطوري

يرجع المؤرخون تاريخ نشأة الاتجاه التطوري إلى الفترة الممتدة ما بين 1860 و1900 مستلهما في ذلك نتائج الدراسات الداروينية [1] في المجال البيولوجي التطوري كما حددها صاحبها العالم الشهير داروين والتي يمكن تلخيصها في العناصر الثلاثة التالية :

1- إن جميع أشكال الحياة تتغير وتنتج أشكالا جديدة باستمرار .

2- بعض هذه الأشكال أكثر ملائمة مع الظروف البيئية من غيرها .

3- إن الأشكال الأكثر ملائمة للبقاء والحياة تبقى وتستمر أما الأخرى فيقضى عليها" . [2]

لقد تفاعلت المعارف الإنسانية والاجتماعية مع النظرية الداروينية تفاعلا مثمرا ومفيدا ، حيث استلهمت من أطروحات داروين مبدأ تطور الأشكال وانتقالها من حالة إلى حالة أخرى . . . كما اجتهد العلماء في المجال الإنساني والاجتماعي على مقاربة موضوعاتهم مقاربة تطورية حيث أصبح الاعتقاد الراسخ لديهم أن كل ظاهرة موضوع الدراسة لا بد من معرفة بادئ ذي بدء أصولها وكيفية نشأتها ومراحل تطورها ومتابعة مساراتها المختلفة .

ولعل ما يمكن الإشارة إليه، بصورة عامة أن الفكر الاجتماعية التطوري " يرى أن جميع المجتمعات البشرية، نظمها الاجتماعية تتغير، وهي في تغيرها تمر بمراحل تطورية معينة، كل مرحلة منها تمثل انتقال المجتمع من حالة أقل رقيا إلى حالة أكثر رقيا .

- تحرير الفكر الأنثروبولوجي التطوري من الرؤية العامة والشاملة للظواهر الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية والدينية.

- التركيز على الظواهر الجزئية والمحددة.

- متابعة الظواهر متابعة دقيقة سواء في الثقافة الواحدة وعند الشعب الواحد أوفي الثقافات المختلفة وعند الشعوب المختلفة .

[1] Claude Rivière : Introduction à l'anthropologie . P 29

[2] د. وسام العثمان : مدخل إلى الأنثروبولوجيا . ص 38 ، نقلا عن حسن شحاتة سعفان : دراسات في علم الإنسان . ص72

- تبني مبدأ المقارنة وتحديد مواطن الامتثال والاختلاف بين النماذج الثقافية من حيث المسار التطوري ومدى تأثرها بالعوامل المتشابهة أو المختلفة .

- لقد سعى الأنثروبولوجيون التطوريون إلى تحديد الماهية التطورية للظواهر الاجتماعية والثقافية التي هي في حركة دائمة متنقلة من حالة إلى حالة أخرى خاضعة للمبدأ التطوري وما يكسبه إياها من صفات جديدة أو يفقدها للمبدأ صفات أخرى . . . كما يعمل الأنثروبولوجيون التطوريون على تحديد الطرح الدلالي والرمزي الذي قد تشيعه كل الظاهرة في مرحلة من مراحلها تاريخها التطوري في علاقتها مع الإنسان.

- حالة الغزو

- حالة الدفاع

- حالة الصناعة

ولا يمكن الحديث عن الفكر الاجتماعي التطوري دون الإشارة إلى فلسفة أوجست كونت وتصوره للمسار التطوري للفكر والإنسان والمجتمع حيث يعتقد أن الحياة الفكرية والاجتماعية مرت بثلاث مراحل وهي :

- المرحلة اللاهوتية .

- المرحلة الميتافيزيقية .

- المرحلة الوضعية .

لقد تبنى سائر علماء الاجتماع والتاريخ والفلسفة فكرة التطور ودرسوا على واقعها وإيقاعها تطور المجتمعات وحركية الثقافات وتقدم الجنس البشري .

شكلت أطروحات التطوريين بيولوجيين أو اجتماعيين ومؤرخين وفلاسفة أرضا معرفية خصبة للاتجاه الأنثروبولوجي التطوري حيث عرف مع نهاية الحرب العالمية الثانية ازدهارا كبيرا بفضل ذلك النشاط الكبير الذي قام به أيضا عدد من الأنثروبولوجيين الأمريكيين حيث تبنوه منهجا أساسيا في دراستهم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كما طوروه وطوروا لغته ومناهجه وفق أسس وأطروحات معرفية جديدة تتماشى والعهد الجديد ومتطلبات المجتمعات الجديدة ورؤية الإنسان الجديد للتاريخ وللمجتمع وللحياة وللأشياء. ولعل ما يميز الاتجاه

الأنثروبولوجي التطوري من حيث الطرح المعرفي والمنهجي والإيديولوجي والموضوعاتي ما يلي :

يمكن الإشارة إلى موضوع آخر عالجه العلامة **إدوارد تايلور** معالجة أنثروبولوجية تطورية وهو موضوع الظاهرة الدينية من حيث أصول الاعتقاد وتطوره، فلقد رد تطوراته إلى ثلاث مراحل وهي:

المرحلة الأولى : الاعتقاد في الأشباح والأرواح والموتى

المرحلة الثانية : الاعتقاد في آلهة الطبيعة وتعدد الآلهة

المرحلة الثالثة : الاعتقاد في الإله الواحد

كما لا يمكن إغفال الدور الريادي في مجال البحث الأنثروبولوجي عامة والبحث الأنثروبولوجي خاصة العلامة **لويس مورجان** [1] ، فشأنه شأن **إدوارد تايلور** لقد أعطى لهذا الاتجاه دفعا كبيرا من خلال دراساته العديدة والمتنوعة للثقافات الشعوب وللمسيرة الحضارية للإنسان ولتقدمه الفكري والثقافي " فلقد قسم مراحل المجتمعات الإنسانية إلى ثلاث مراحل أساسية تمر بها جميع المجتمعات الإنسانية بنمط مستقيم نحو التقدم، فالمرحلة الأولى لديه، هي مرحلة " الوحشية " . . . أما المرحلة الأخيرة، من التقدم، ظهرت مرحلة " الحضارة " التي توصل فيها الإنسان إلى الكتابة، وأصبحت التجارة أهم أركان الحياة الاقتصادية ". [2]

لقد كان للفكر التطوري حضور كبير في الدراسات الإنسانية والاجتماعية بصفة عامة، فاستلهم الفكر التطوري المؤرخون وعلماء الاجتماع والفلاسفة . . . وفي هذا الصدد نذكر العلامة **هربرت سبنسر** الذي أسس نظريته عن تطور المجتمعات وفق الحالات الثلاثة :

لقد اهتم التطوريون بتأصيل الفعلي التطوري للمجتمعات وللثقافات وحاولوا تحديد بصورة عامة لأهم المراحل التطورية سواء للمجتمعات البشرية أو للثقافات .

ولعل من المحطات الأساسية لطرح التطوري نذكر ذلك التصنيف الذي توصل إليه الأنثروبولوجيون التطوريون للمسيرة الحياتية للثقافة، حيث وقفوا عند حدود أربع محطات وهي:

---

[1] - Claude Riviere : ibid P 30

[2] - د. وسام العثمان ، م . س . ص 41

أولا : تطور الثقافة في مراحل متتابعة

ثانيا : هذه المراحل هي في كل أنحاء العالم

ثالثا : كل شعب لا بد أن يمر في تطوره الثقافي بهذه المراحل واحدة بعد أخرى وبشكل لا يمكن بحال من الأحوال تفاديه .

رابعا : مراحل التطور واحدة في مضموناتها وأشكالها لأن العمليات الفعلية في الإنسان واحدة في جميع أنحاء العالم وفي جميع العصور "[1]

عرف الاتجاه الأنثروبولوجي التطوري انتشارًا وشيوعا كبيرين في الدراسات الاجتماعية والإنسانية منذ بداية القرن 19 .

وذلك يعود أصلا إلى نشاط وجهود مجموعة من الباحثين الأنثروبولوجيين الذين يعود إليهم فضل تأسيس للبحث الأنثروبولوجي عامة والاتجاه الأنثروبولوجي التطوري خاصة وعلى رأسهم العلامة **إدوارد تايلور**[2] في دراساته العديدة حول الشعوب والثقافات حيث أبرز في مقارباته للتاريخ الشعوب أنه: لا فرق بين الشعوب في ذلك ما عدا أمر واحد، وهو معدل السرعة التي ينتقل بها شعب من مرحلة تطورية إلى مرحلة تطورية أخرى". [3]

لأن جميع المجتمعات تهدف من تغيرها وتبدلها التقدم والرقي ، والمراحل التي يمر بها أي نظام من الأنظمة الاجتماعية في أي مجتمع ، هي المراحل نفسها التي يمر بها أي مجتمع آخر ، فكل نظام يتطور داخل مراحل معينة ، يتعين عليه، أن يمر بها مهما كانت الظروف، لأن تلك المراحل عالمية، أي يمر بها كل مجتمع من المجتمعات، ولذلك سميت نظرية التطور باسم المستقيم، لأن التطور وفقها يسير في خطوط مستقيمة في جميع المجتمعات " [4]

فوفق هذه التصورات تأسس الفكر الأنثروبولوجي التطوري والذي يعتقد اعتقادا مطلقا أن الظواهر الاجتماعية والثقافية غير ثابتة في الزمان والمكان ، فهي في حركة دائمة ومستمرة ومن ثم فهي تنتقل من حالة إلى حالة أخرى بصورة طبيعية وذلك يعود أصلا إلى طبيعة عناصرها البنيوية والتي تحمل بين طياتها آليات الحركة والتغير

---

[1] - أحمد الخشاب : م س ص 126

[2] - Claude Riviere : ibid . P 31

[3] -د . وسام العثمان : م . س . ص 40

[4] -د . وسام العثمان : م . س . ص 40

والاستمرار . . . فأثناء حركتها ، قد تفقد بعض من صفاتها وبعض من أجزائها وتكتسب في المقابل صفات وأجزاءا جديدة تماشيا مع المراحل التاريخية والاجتماعية والثقافية والجغرافية التي تحتضنها أولا ثم التي تساير تطورها ثانيا . . . إن الظواهر الاجتماعية والثقافية مهما كان إطارها وطبعها فهي دوما وأبدا مرشحة لعملية التطور والتغيير ، وأن ظاهرتي التطور والتغيير يغذيانها ويلهمانها الحياة والاستمرار على عكس الظواهر الاجتماعية والثقافية المنغلقة على نفسها وغير القابلة للتطور والتغير ، فهي مرشحة للجمود والزوال والانقراض .

الاتجاه الأنثروبولوجي الانتشاري

يعود أصل تسمية الاتجاه الانتشاري إلى طبيعة موضوعة ومقاصده المعرفية والمنهجية والإيديولوجية، فهو اتجاه انثروبولوجي يعنى بمتابعة النماذج والظواهر الثقافية والاجتماعية التي ظهرت في منطقة جغرافية وثقافية واجتماعية ومن إبداع شعب بعينه ثم انتشرت وشاعت متعدية حدود فضاء نشأتها الأصلي وذلك نتيجة تفاعل عدد من الأسباب الثقافية والسياسية والاقتصادية والدينية والاجتماعية .

وبصفة عامة فإن الاتجاه الأنثروبولوجي الانتشاري يتابع الانتشار الثقافي الذي يعني " انتقال نظام أونموذج ثقافي من مجتمع إلى آخر، وذلك كأن يستعير مجتمع من مجتمع آخر بعض نماذجه الثقافية أو أدواته أو نظمه يستخدمها في حياته بطريقة تتلائم مع ظروفه الاجتماعية وبيئته الطبيعية المحيطة ، وقد يأخذ مجتمع ما بعض النماذج دون تحوير أو تغيير، أي يقوم باستخدامها كما هي"[1].

ومن هذا المنطلق اهتم الأنثروبولوجيون الإنتشاريون بمتابعة النماذج الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والدينية التي ثبت انتقالها من مجتمع إلى مجتمع آخر ومن شعب إلى شعب آخر فاهتموا بدراستها ومقارنتها .

ولعل ما أعطى للاتجاه الأنثروبولوجي الانتشاري قوة معرفية لتلك المتابعة للنماذج الثقافية المتشابهة بين الشعوب والبحث في أصولها وقنوات انتقالاتها في الزمان والمكان .

يعتقد الأنثروبولوجيون الانتشاريون أن الظواهر والمظاهر الثقافية والاجتماعية المادية منها أو المعنوية والسلوكية تمتاز بالحيوية والحركة والديناميكية الدائمة ن فهي تولد تنموا وتتطور وتتحرك وتسافر داخل المجتمع الواحد ذي المساحة الجغرافية والثقافية والبشرية الكبيرة والشاسعة أو عبر عدد من المجتمعات بدرجات ومستويات مختلفة حيث أن انتشارها يكون وفق صور وهيئات مختلفة حيث أنه "لا يكون دائما سهلا، فقد توجد حواجز تمنعه من ذلك، وهذه الحواجز قد تكون طبيعية كالعزل في الصحراء . . . وقد تكون اجتماعية كالانتشار الثقافي في مجال الدين

[1] د. وسام العثمان : م . س . ص 46

والعقيدة الذي يكون أصعب بكثير من المجال الاقتصادي . . . وهناك أيضا الانتشار التعمدي أو المقصود أي نشر ثقافة المجتمع الغالب على الشعوب المحتلة، أو الانتشار بالصدفة عن طريق تأثر المجتمع تأثرا حرا بمجتمع آخر"[1].

إن النماذج الثقافية والاجتماعية ليست دائمة مؤهلة للشيوع والانتشار قد تولد وتنمو ثم تموت وتختفي داخل المجتمع الواحد دون أن يكتب لها أن تسافر إلى مجتمع آخر وذلك يعود أصلا إلى عدم استعمالها أو ممارستها أو أن وظيفتها انتهت ولم تعد تماشى ومتطلبات الزمن أو المكان الذين احتضنا ميلادها ذات يوم .

إن النماذج الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والدينية الحية تسافر من فضاء إلى فضاء آخر من مجتمع إلى مجتمع آخر ومن شعب إلى شعب آخر، فتخرج من فضائها الأصلي لتقتحم فضاءا جديدا، حيث تتفاعل معه تفاعلا عضويا وتوليديا، فتستقر هناك، وقد ينتج عن هذا السفر والاستقرار هناك فقدانها بعض الصفات وبعض العناصر المكونة لها، واكتسابها صفات وعناصر جديدة تماشيا والإطار البشري والثقافي والاجتماعي الجديد، ومن هذا المنطلق فإن "المدرسة الانتشارية تنظر إلى الثقافة باعتبارها ظاهرة سائلة تنشأ في بيئة معينة ثم ما تلبث أن تتسرب وتنتشر من موطنها الأصلي إلى مواطن أخرى.

كما تنتقل من جيل إلى آخر، أي من الجيل المبدع إلى الجيل المقلد، لذا فإن تشابه الأنماط الثقافية . . . لا ينشأ من النمو التلقائي الناتج عن تشابه الإمكانيات الاجتماعية والطبيعية الإنسانية أو بوجود ما يسمى بالتشابه العقلي للإنسان أو الوحدة النفسية، لكنه ينشأ بسبب وجود وظهور الحضارة الإنسانية في مركز واحد، ثم بعد ذلك انتقالها لبقية المجتمعات الأخرى " [2].

وقد يتكفل الباحث الأنثروبولوجي الانتشاري بتتبع هذه النماذج المتنقلة ولنقول المنتشرة عبر عدد من المناطق، فيسعى إلى تحديدها وتحديد مسار حركتها وانتشارها ومقارنة حالاتها في موطنها الأصلي ثم في موطنها الجديد مع قراءة لما تشيعه من دلالات وما ترمز إليه من أنماط فكرية للشعوب سواء المبدعة لهذه النماذج أو الشعوب المستقبلة لهذه النماذج والمتأثرة وكيفية التفاعل معها .

---

[1] - د. وسام العثمان : م . س . ص 46

[2] نفس المرجع : ص 46

ولعل ما يمكن الإشارة إليه أن قنوات انتشار النماذج الثقافية عديدة ومتنوعة فمن عامل الجوار أي وجود مجتمعات متقاربة ومتجاورة تتأثر ببعضها البعض، إلى عامل السياحة حيث يسافر الأفراد عبر مناطق مختلفة محملين بنماذج ثقافية من ثقافتهم .

الأصلية كما يعودون إلى موطنهم الأصلي محملين بنماذج ثقافية من المجتمعات التي استقبلتهم زائرين لها . إلى عامل الحروب والاستعمار وما يفرضه من نماذجه الثقافية على شعوب التي يستعمرونها . . . .

وانطلاقا مما سبق، فإن الباحث الأنثروبولوجي الانتشاري مطالب بتدعيم مسيرته المعرفية والمنهجية والموضوعاتية بعدد من المعارف المفيدة والمدعمة والمساعدة له في متابعته للانتشار الثقافي كالجغرافيا والتاريخ واللغة والسياسية وعلم الاجتماع وعلم النفس، كما نجده مطالب من حيث الطرح المنهج بالاستفادة بالاتجاه المقارب وبآلية من أجل الموازنة والمقارنة بين النماذج الثقافية المنتشرة عبر عدد من المساحات الاجتماعية.

غير أن الباحث الأنثروبولوجي الانتشاري لا بد وأن لا يسير وفق حتمية جاهزة تفرض عليه فرضا إجباريا من أجل رد وإرجاع كل ظاهرة متشابهة أو شبيهة لظاهرة أخرى إلى الفلسفة الإنتشارية وكأن أصل المظاهر الثقافية والاجتماعية أصل بشري واجتماعي وثقافي واحد ... أي كل ما يلاحظ تشابه بين نموذجين يفسره تفسيرا انتشاريا ... غير أن الواقع المعرفي والنفسي أثبت كم من مرة وجود نماذج ثقافية واجتماعية متشابهة ولكنها غريبة عن بعضها البعض وأن التشابه قد يكون صدفة، أو أن البنية الفكرية للإنسانية خاضعة لنفس المنطق وتواجه نفس الوضعيات وتمر بنفس المراحل وتسعى لنفس الحاجات وبالتالي قد تتشابه المواقف وحتى الإبداعات المادية والمعنوية والسيكولوجية ومن ثم لا يمكن مقاربة هذه النماذج المتشابهة وفق الأطر المعرفية والمنهجية والموضوعاتية للاتجار الانتشاري لأن " ثمة عناصر تعد أصلية في أكثر من ثقافة لأن هذه العناصر قد اخترعت أو ابتدعت في كل منها (المجتمعات) ولم تنتقل بالانتشار فيها بينها، فقد يحدث أن يتوصل مجتمعان أو أكثر إلى اختراع أو ابتداع نموذج ثقافي واحد بشكل مستقل وبدون أن يتأثر أحدهما بالآخر ".[1]

[1] - أحمد خشاب : م . س . ص 139

فالتشابه قد يكون طبيعيا بحكم طبيعة النزعة البشرية الواحدة والموحدة في فكرها وهمومها وآلامها وآمالها، وكذا، فإن التشابه الثقافي بين الشعوب وفي أكثر من مجتمع قد يكون نتيجة تشابه الظروف المناخية والبيئية والاجتماعية والعقائدية للشعوب.

الاتجاه الأنثروبولوجي الوظيفي :

يعني الاتجاه الوظيفي بدراسة ما تؤديه العناصر الثقافية والاجتماعية من وظائف ضمن البناء الاجتماعي والثقافي الشامل،[1] فيسعى الوظيفيون في مقاربتهم للظواهر الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والدينية إلى مبدأ التفتيت وتجزءة الظاهرة إلى عناصر صغرى ومتابعة ما يؤديه كل عنصر من وظيفة سواء في إطار المحدد أوفي علاقته مع العناصر الأخرى وفق قانون التفاعل والانسجام الوظيفي ضمن السياق الاجتماعي أو الثقافي أو الاقتصادي أو السياسي أو الديني .

وانطلاقا مما سبق: "تعتبر الوظيفة أن كل مجتمع، باعتباره نظام مؤسسات وممارسات لها دلالتها، قادر على الاستمرار في حركته وتحولاته والقيام بوظيفته رغم التغيرات الظاهرة داخليا وخارجيا على المستوى الشخصي وقادر على الممارسات غير الهامة، فالمجتمع ليس ركاما لا عضويا كما تصوره الفيكتوريون، بل هو نظام وظيفي من المؤسسات تلبي حاجات إنسانية أساسية ، فالوظيفة الإنسانية والاجتماعية لهذه المؤسسات هي التي تعطيها شبه شرعيتها وديمومتها" .[2]

يركز الوظيفيون نشاطهم على تحديد هوية وظائف العناصر الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والدينية والفنية

إن المبدأ الأساسي للاتجاه الأنثروبولوجي الوظيفي يتمثل في كونه " لا يهتم بالبحث عن أصل الثقافة ولا كيف تنتشر الثقافات ولا غيرها من الموضوعات التي سيبحثها، وإنما يهتم بدراسة ما يسمى ديناميات الثقافة، أي كيف تعمل الأجزاء المختلفة التي تكون في مجموعها ثقافة ما، فهو يبحث في الوظائف التي تؤديها النظم المختلفة داخل الثقافة

---

[1] - L'Anthropologie : Encyclopodie du monde actuel – Fonctionnalisme - P . P 106-107

[2] - جيرار لوكلر : الأنثروبولوجيا والاستعمار : ص .ص 142- 143

الواحد، ويبين الوظائف التي تقوم بها السمات الثقافية ويدرس صلة هذه السمات بعضها ببعض وكيف تقوم كل منها بوظائفها " [1].

عرف الاتجاه الأنثروبولوجي الوظيفي انتشارا كبيرا وذلك بفضل مجهودات ونشاط عدد من الباحثين الكبار أمثال راد **كليف براون** وبرسلاف **مالبنوفسكي** اللذين يعود إليهما الفضل الكبير في تأصيل قواعد البحث الأنثروبولوجي الوظيفي الحقلي. [2]

يشبه الوظيفيون الأنثروبولوجيون المجتمع بجسم الإنسان وأعضاءه، فهو يتكون من مجموعة أعضاء والتي لا تحدد ماهيتها إلا بما تؤديه من وظائف مكملة لبعضها البعض وأن أي خلل يصيب عضوًا من هذه الأعضاء أو بعرقلة في تأدية وظيفته قد يؤثر في النظام العام والشامل لكل الأعضاء الأخرى وبالتالي يؤثر سلبا على الجسم ككل، فالمجتمع يقوم أصلا ويتكون من مجموعة من المظاهر والمؤسسات والممارسات والأنظمة، وبالتالي فإن كل هذه المظاهر والمؤسسات والأنظمة مرهونة من حيث الحركة والحضور ومن حيث الفعل والكينونة لما تؤديه وظائف تكسب المجتمع بناءا محكما ومنسجما من حيث التكوين ومن حيث الوظيفة والديناميكية الشاملة ، يذكرنا هذا التشبيه الذي ربط به الوظيفيون المجتمع بالجسم الإنساني إلى ذلك التشبيه الذي صنعه العلامة مالينوفسكي بين الثقافة والكائن الحي " فالثقافة برأيه عبارة عن كيان كلي وظيفي متكامل يماثل الكائن الحي، بحيث إنه لا يمكن فهم دور أو وظيفة أي عضو من أعضائه إلا في ضوء علاقته بباقي أعضاء الجسم، ومن خلال هذا التشابه بين الثقافة والكيان بباقي أعضاء الجسم، ومن خلال هذا التشابه بين الثقافة والكيان العضوي للإنسان، فإن دراسة الدور والوظيفة التي يؤديها كل عنصر ثقافي تمكن الباحث من اكتشاف ماهيته وضرورته، فمفهوم الوظيفة في نظر "مالينوفسكي" يعني الدور أو الإسهام الذي يقوم به كل نظام اجتماعي في مجتمع ما سواء كان هذا المجتمع مجتمعا بسيطا أو مجتمعا مركبا" [3].

لقد تعامل الأنثروبولوجيون الوظيفيون مع المجتمع والثقافة والعناصر المشكلة لهما سواء أكانت مادية أو معنوية أو سلوكية – تعاملوا معها – وفق ما تؤديه من وظائف ضمن الصيرورة الاجتماعية أو الثقافية العامة والشاملة ولقد

1

2 -Claude Riviere ; ibid P 42 -

3 د. وسام العثمان : مدخل إلى الأنثروبولوجيا . ص 53

استعانوا في مقاربتهم للعناصر الثقافية وللثقافة بالجسد الإنساني ككيان وظائفي عام وشامل وقائم على مجموعة من العناصر الأعضاء وأنه كل عضو محدد وفق ما يؤديه من دور ومن وظيفة، فكما يرى ذلك العلامة "**راد كليف براون** " أن الثقافة تكون في مجموعها – في أي شعب من الشعوب –كائنا حيا ينمو ويتطور، فكما أن الكائن الحي مكون من خلايا كل منها يقوم بوظيفة معينة، وعن طريق قيام هذه الخلايا كل بوظيفته، يحيا الكائن الحي ويستمر، كذلك الثقافة كالكائن الحي، تتكون من نظم وعادات وتقاليد وسمات لكل منها وظيفة يؤديها داخل الكل الثقافي الذي يتغير تبعا لهذه الوظائف، فدراسة الوظيفة للثقافة، هي إلى حد ما دراسة تشريحية للثقافة، فهي تشرح الأجزاء التي تتكون منها الثقافة، وتحاول معرفة الدور الذي تقوم به داخل الإطار الثقافي العام، ثم تلجأ بعد ذلك إلى موازنة والمقاربة بين الوظائف التي تقوم بها نظم معينة في الثقافات المختلفة" . [1]

هذا ونشير إلى أن الأنثروبولوجيين الوظيفيين يسعون بصورة عامة إلى إبراز العناصر الثقافية والاجتماعية وإبراز دورها ووظيفتها وديناميكيتها هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنهم يسعون أيضا إلى تحديد القوانين والقواعد التي تخضع لها هذه العناصر وهي تؤدي وظائفها المختلفة، يسعون إلى كل هذا وفق مناهج شبيه بمناهج علم تشريح وظائف الأعضاء بالنسبة للدراسات الطبية أو الدراسات الفيزيائية والكيميائية والفزيولوجية.

ولعل ما يمكن الإشارة إليه بصورة خاصة هو أن الأنثروبولوجيين الوظيفيين في مقاربتهم للثقافة من حيث الطرح الوظيفي لقد توصلوا إلى ثلاثة[2] تصنيفات لمظاهر الثقافة حسب ما تؤديه عناصرها من وظائف:

الصنف الأول: الثقافة والاحتياجات الأساسية مثل الطعام والشراب والمأوى والحماية.

الصنف الثاني: الثقافة والاحتياجات المشتقة مثل البناء الاجتماعي والاقتصادي كالعمل والدفاع والضبط الاجتماعي .

الصنف الثالث: الثقافة والاحتياجات التي تحقق الأمن والتوافق الاجتماعي.

وخلاصة القول، فإن الأنثروبولوجيا الوظيفية " لا تعنى فقط بالوصول إلى القضايا العامة أو القوانين الكلية أو الشروط الأولية في حدوث الظاهرة، ولكن الدراسة الوظيفية للثقافة تنظر إليها باعتبارها تكون نسقا متكاملا، حيث

---

[1] - م. س. ص 51

[2] - م. س. ص 53

يصبح لكل عنصر من عناصرها وظيفة محددة في حياة الجماعة المحلية، والتالي فإن اكتشاف هذه الوظائف يكون هدفا لعلم " الفيسيولوجية الاجتماعية" هذا العلم الذي يقوم على مصادرة أولية مؤداها أنه توجد دائما قوانين فسيولوجية معينة أو قوانين للوظيفة، والمنهج الوظيفي يهدف إلى اكتشاف هذه حتى يستطيع أن يفسر أي عنصر في أية ثقافة بالرجوع إلى تلك القوانين المكتشفة، وذلك بنفس الطرق التي تقوم عليها المناهج المنطقية المستخدمة في العلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء والفسيولوجيا "[1].

فإن البحث الأنثروبولوجي الوظيفي هو في حقيقة الأمر المتابعة والمعاينة عن قرب للعناصر الثقافية والاجتماعية لما تؤديه من وظائف وفق نظام خاص ومميز. فالوظيفيون لا يؤرخون للعناصر الثقافية والاجتماعية ولا يبحثون في أصولها التاريخية ولا في منطق انتشارها وإنما يسعون إلى البحث في وظائفها وفي علاقتها مع بعضها البعض ضمن البناء الاجتماعي والثقافي الذي أوجدها وتطعم بحركيتها وبوظائفها .

[1] - د. محمد محجوب : م . س . ص 92

الاتجاه الأنثروبولوجي البنيوي:

ارتبط الاتجاه الأنثروبولوجي البنيوي باسم العالم الأنثروبولجي الشهير **كلود ليفي ستراوس**[1] وبأعماله العديدة والمتنوعة والتي صبت أغلبها في هذا الاتجاه حيث صنعت منه كم من مرة عناوينها على شاكلة كتابه الشهير بجزئيه " **الأنثروبولوجيا البنيوية الجزء الأول والجزء الثاني** " والذي ضمه أغلب أفكاره وأطروحاته المعرفية والمنهجية ناهيك عن كتبه الأساسية والمهمة الأخرى والتي كتبها تحت وقع وإيقاع الاتجاه الأنثروبولوجي البنيوي مثل :

- العرق والتاريخ
- العناصر الأولية للقرابة
- الفكر البري

لقد طعم **كلود ليفي ستراوس** أنثروبولوجيته بالمنهج البنيوي الألسني حيث عمل من أجل تطبيق بعض آليات الدراسات الألسنية وخاصة صوتية منها في دراسته للظواهر الثقافية والاجتماعية[2] .

ولا يمكننا معرفة كنه الاتجاه الأنثروبولوجي البنيوي بدون معرفة مفهوم ومقاصد البنيوية كإطار منهجي ومعرفي وإيديولوجي .

فالبنيوية، اتجاه معرفي ظهر مع بداية القرن العشرين وعرف ازدهارا كبيرا وتطورات سريعة بفضل تطور الدراسات اللسانية خاصة مع الباحث الألسني الشهير **فردیناد دي سوسير** بأبحاثه الجليلة والقيمة في اللسانيات العامة ،كما تطعمت الحركة البنيوية من حيث الطرح المعرفي والمنهجي والإيديولوجي ببعض ما توصلت إليه الحركة الشكلانية الروسية في أبحاثها الإنسانية والاجتماعية، وأخص بالذكر في هذا الصدد أعمال أحد الأقطاب البارزة في هذه الحركة وهو الفولكلوري **فلاديمير بروب** بأبحاثه القيمة في مجال الأدب الشعبي عامة والحكاية الخرافية خاصة... وبصورة عامة، فإن البنيوية وجدت في الدراسات اللسانية وفي الحركة الشكلانية الأرضية الخصبة حيث استلهمت أطروحات اللسانيين والشكلانيين واستفادت من نتائج دراساتهم في المجالات اللغوية والأدبية خاصة.

ولعل أهم سؤال يطرح نفسه في هذه المقدمة هو ما معنى البنيوية ؟

---

[1] - Claude Riviere ; ibid P 46

[2] - gulia Kristeva .

إن أصل كلمة البنيوية هي من البنية وهي كلمة تعني الكيفية التي شيد عليها بناء ما، وانطلاقا من هذا المفهوم، أصبحت الكلمة تعني الكيفية التي تنظم بها عناصر مجموعة ما . أي أنها تعني مجموعة العناصر المتماسكة فيما بينها بحيث يتوقف كل عنصر على باقي العناصر الأخرى، وبحيث يتحدد هذا العنصر لعلاقته بتلك العناصر الأخرى. فالبنية هي مجموعة العلاقات الداخلية الثابتة التي تميز مجموعة ما، بحيث تكون هناك أسبقية منطقية للكل على الأجزاء، أي أن أي عنصر من البنية لا يتخذ معناه إلا بوضع الذي يحتله داخل المجموعة "[1] .

يتعامل المنهج البنيوي مع الظاهرة موضوع الدراسة كإطار عام وشامل تتحرك في داخله مجموعة من العناصر وفق قواعد ونظام ترابطي داخلي خاص ومميز بشكل بنية مستقلة وقائمة بذاتها .

وانطلاقا مما سبق، فإن الاتجاه البنيوي هو" طريقة جديدة للنظر إلى الأنشطة الفكرية والسلوكية للمجتمع والفرد وربط بعضها ببعض قديمها وحديثها، وأن يكون كل نشاط في حد ذاته نظاما متكاملا بقصد الاهتداء إلى النظام الكوني الأصيل والبناء الكلي للعقل البشري، نستطيع بذلك أن نصل إلى الحقيقة الكبرى التي تكشف القناع عن كثير من الأمور المعقدة على المستوى الاجتماعي والفردي وعلى مستوى العلم الطبيعي والنتاج الفكري... فالبنيوية تبحث إذن عن المستوى العميق كالذي ترتكز عليه الحضارات الإنسانية وذلك من خلال تجاوز الظاهر إلى الباطن ".[2]

ولقد ولد منهج بنيوي – شأنه شأن كل المناهج – في خضم تطورات وأحداث فكرية وسياسية واجتماعية مميزة، وظهر محملا بأطروحات ومواقف مشحونة بطاقات معرفية استكشافية تريد لنفسها أن تقتحم دواخل الأنشطة الإنسانية المادية والمعنوية والسلوكية، ومعرفة باطنها وتحديد هويتها الشكلية والدلالية .

لقد استفاد الباحث الأنثروبولوجي **كلود ليفي ستراوس** من أطروحات المنهج البنيوي في مقاربته للغة بكل مستوياتها التركيبية والدلالية والصوتية وحاول أن يسافر بهذا المنهج إلى مجال البحث الأنثروبولوجي ومقاربته للظواهر الاجتماعية والثقافية حيث انطلق من موضوع جوهري يمثل محور كل أعماله، ويتمثل هذا الموضوع في العلاقة بين الطبيعة Nature والثقافة Culture، إذ أنه نظر إلى هذه العلاقة على أنها تؤلف جوهر البحث الأنثروبولوجي أو البنيوي ، فقد نظر إلى الثقافة على أنها نسق من الإشارات والرموز ذات الدلالات والمعاني المستترة التي لا يمكن

[1] - سالم يفوت : "مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر –منشورات كلية الأدب – الرباط (د.ت) ص :291.

[2] - نبيلة إبراهيم :" البنائية بين العلم والفلسفة" مجلة الأقلام بغداد – ع . 04 .س . 13 . جانفي 1978 .ص 12.

الوصول إليها والتعرف عليها إلا من خلال المنهج البنيوي. وهذه المعاني اللاشعورية والعميقة والمستترة هي التي تقف وراء المعاني الظاهرة والسطحية المألوفة لدى الأفراد وأن الوصول إلى تلك المعاني العميقة واللاشعورية والتي تؤلف جوهر الثقافة هي الهدف الذي يسعى إليه الأنثروبولوجي البنيوي ". [1]

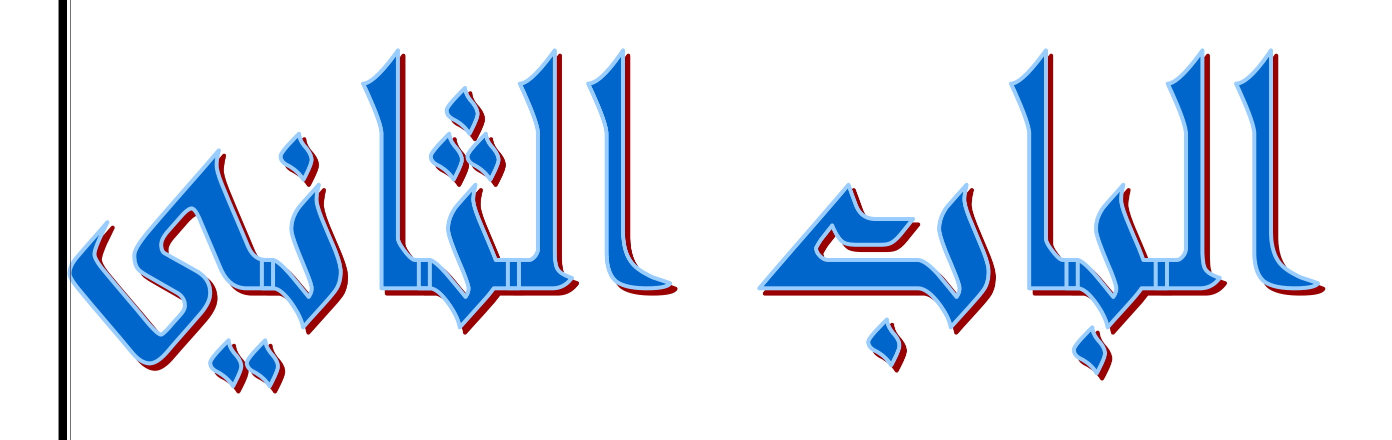
ولعل ما يمكن الإشارة إليه من حيث الرؤية المعرفية والمنهجية أن الأنثروبولوجي البنيوي يعتبر الظواهر الاجتماعية مستقلة عن خارجها وخاضعة لمنطق هو منطقها الخاص، وأن تتشكل من جملة من العناصر المرتبطة في ما بينها ترابط عضويا، وأي خلل يصيب عنصرا من هذه العناصر فقد يؤثر سلبا على باقي العناصر الأخرى، بالإضافة إلى أن العناصر هذه لا تأخذ معناها إلا ضمن الصيرورة الشاملة والعامة للعناصر الأخرى. فالعنصر تتحدد دلالته ووظيفته في علاقته مع العناصر الأخرى ومع البنية الشاملة للظاهرة كلها .

وقد استلهم الاتجاه الأنثروبولوجي هذه الرؤية وهذه المقاربة للعناصر المشكلة للظاهرة الاجتماعية أو الثقافية من الدراسات اللسانية عامة والصوتية خاصة حيث لاحظ **كلود ليفي ستراوس** بعض التماثلات " بين الصورة وتسميات القرابة. إذ أن هذه التسميات تشتغل على مستوى اللاوعي عن طريق استعمال أزواج تضادية وعناصر تفاضلية وهذه العناصر هي التي تنفرد بالدلالة في التضادات التي من نوع أب / ابن، أخ / أخت، زوج / زوجة، خال / عم، فكل السستام إنما يشتغل في نظر المؤلف، لا على مستوى الألفاظ بل على مستوى الأزواج التضادية، من هنا يبدو السستام القرابي بمثابة الكلام ، إنه " مجموعة من العمليات التي ترمي إلى تحقيق نمط معين من الاتصال بين الأفراد والجماعات" [2] .

---

[1] أ . د . السيد حافظ الأسود : الأنثروبولجيا الرمزية . ص . 83

[2] جاك لومبار : مدخل إلى الأنثروبولوجيا " . ص . ص . 274 . 275



القسم التطبيقي

الفصل الأول :البحث الميداني مفهومه وأسسه المعرفية

الفصل الثاني : الثقافة الشعبية مفهومها ومظاهرها المادية والمعنوية والسلوكية

الفصل الثالث: العادات والتقاليد الجزائرية –ظاهرة التويزة نموذجا –

الفصل الرابع : المعتقدات الشعبية الجزائرية –ظاهرة الاعتقاد في العين نموذجا–

الفصل الخامس : الحرف التقليدية في الجزائر

الفصل السادس : أشكال التعبير الشعبي الأدبية في الجزائر

الفصل السابع: الفنون التقليدية في الجزائر

الفصل الأول

البحث الميداني : مفهومه وأسسه المعرفية

نسعى في هذا المبحث إلى التعريف بالبحث الميداني في الأنتروبولوجيا في مقاربتها لمظاهر الثقافة الشعبية مع التركيز على أهم المحطات المعرفية والمنهجية والتي تشكل المعالم الأساسية للباحث الميداني مثل الملاحظة والملاحظة بالمشاركة والمقابلة والدليل والاستعمال التقني للوسائل السمعية البصرية وكذا الأطر المعرفية والسلوكية والثقافية التي بإمكانها التكفل بالبحث الميداني والضمان له السلامة العلمية وتصونه من الانحرافات والانزلاقات التي تعصف بالكيان العلمي والشخصي للباحث وبموضعه وكذا بالأهالي المبحوثين الإطار البشري للبحث.

1 . البحث الميداني:

يقوم البحث في الثقافة الشعبية أصلا على الدراسة الميدانية أو كما يحلو للبعض تسميتها بالدراسة الحقلية (الميدان = الحقل) . ويقصد بالدراسة الميدانية « تواجد الباحث بميدان البحث في المجتمع المدروس تواجدا مستمرا، قد يصل إلى عدة أعوام. . . ويقوم الباحث خلال إقامته في مجتمع البحث بملاحظة سلوك أعضاء المجتمع والاندماج فيه اندماجا يمكن عن طريقه أن يعرف بقدر الإمكان كيف يتحدث ويفكر ويشعر ويعمل كأحد أعضاء ثقافة ذلك المجتمع .»[1]

إن الباحث المهتم بمادة الثقافة الشعبية مطالب بالنزول إلى الميدان والبقاء فيه مدة من الزمن من أجل اكتشاف موضوعه ومتابعته ومعاينته عن قرب، وقد يجد الباحث نفسه مضطرا للإقامة والاستقرار والسكن في منطقة بحثه وبين أهالي موضوع دراسته إلى درجة الاندماج فيهم وكأنه عضو ينتمي إليهم، فيتعلم لغتهم وأسلوب حياتهم ويتبنى تصوراتهم للحياة وللأشياء. « ويشعر بالقيم التي يعتنقونها ويعمل معهم ويشاركهم في طعامهم واحتفالاتهم ويرتدي ملابسهم، وفي بعض الأحيان يدخل كعضو في جمعياتهم إذا سمحت النظم الاجتماعية بذلك.»[2]

---

[1] - د.وسام العثمان: المدخل إلى الأنتروبولوجيا. ص 108.

[2] - مرجع سابق، ص121.

لقد تفطّن الباحثون الاجتماعيون بصفة عامة لقيمة البحث الميداني وما يقدمه للباحث وللبحث من طاقات موضوعاتية ومن معلومات حية ومباشرة ومفيدة للبحث، ومن ثمة كان حرصهم وتشجيعهم وتدعيمهم شديدا على المادة الحقلية التي يجمعها الباحث ويدونها كمادة خام.

كما أكّد الأنثروبولوجيون وعلماء الفولكلور منذ وقت مبكر على ضرورة البحث الميداني من أجل جمع وتدوين أشكال الثقافة الشعبية العديدة والمتنوعة من مصادرها الأصلية من رواة ومبدعين وفنانين وحرفيين وحفظة وممارسين للعادات والتقاليد والطقوس والمعتقدات الشعبية التي أصبحت مهددة بالانقراض والزوال إن لم يسرع الباحثون إلى جمعها وتدوينها وصيانتها ودراستها.

وبنفس قوة وحماسة وتأكيد الأنثروبولوجيين وعلماء الفلكلور على ضرورة النزول إلى الميدان وجمع المادة التراثية وتدوينها، لقد انتقدوا أيضا الباحثين الذين عزفوا عن النزول إلى الميدان والسماع مباشرة للمبدعين والحفظة أو تسجيل وملاحظة الممارسات الشعبية أثناء قيام أصحابها الحقيقيين بها... ظل هؤلاء الباحثون يدرسون مادة الثقافة الشعبية من مكاتبهم اعتمادا على وثائق مكتوبة سجلها ذات يوم سائح أو إداري كان في مهمة عمل أو جندي كان مقيما مع جيشه في هذه المنطقة أو رجل دين كان في مهمة تبشيرية... هذه الأعمال التي دوّن فيها أصحابها أشياء رأوها وأعجبوا بها... أو دوّنوا فيها معلومات طلبتها منهم حكوماتهم لأسباب سياسية استعمارية. لقد اعتمد عدد من هؤلاء الدارسين لمادة الثقافة الشعبية على هذه الوثائق وما تحتويه من معلومات قد تكون صحيحة وقد تكون خاطئة كما أنها تفتقد إلى الأسس العلمية والمنهجية، لأن أصحابها ليسوا باحثين أولا، وثانيا لم يدنوا معلوماتهم بهدف علمي وموضوعي. وقد تُصنّف هذه التسجيلات لمادة الثقافة الشعبية ضمن الأعمال الأدبية والفكرية الموجهة توجيها استعماريا التي تم إنجازها بطلب من حكومات استعمارية والتي تسعى من خلالها إلى معرفة عقلية الشعوب موضوع استعمارها ومعرفة ثقافتها... أو أن هذه التسجيلات موجهة توجيها ثقافيا نفسيا ترفيهيا يسعى أصحابها إلى إبراز العنصر العجائبي والغرائبي. وتقديم هذه المادة التراثية الشعبية مادة للفرجة والتمتع السياحي والمتحفي. وفي هذا الصدد، لا بد من ذكر تلك التصنيفات التي قام بها الباحثون الأنثروبولوجيون المحترفون لباحث الأنثروبولوجي الميداني بصفة عامة.

لقد تم تصنيف الباحثين الأنثروبولوجيين الميدانيين إلى نوعين أساسيين:

1- **النوع الأول:** وهو النوع الذي تحدثنا عنه سابقا حيث " قد يكون الباحث رجلا استعماريا أو قانونيا أو رجل أعمال، أو مبشرا دينيا . . . وعموما فهؤلاء لم يكونوا مدربين في السلوك الحسي أو المرئي، وأيضا غالبا ما كانوا غير مزودين بشكل كاف بالمهارات الأنثروبولوجية لإنجاز علمي حقيقي والقيام ببحث متكامل، ومع ذلك، فإن مذكراتهم وبياناتهم تحفل بنوع من الحقائق التي يستطيع الدارس الفطن أن يستخلص منها معلومات كثيرة ".[1]

2- النوع الثاني: ويمثله الباحثون الأنثروبولوجيون المحترفون دورا مهارات معرفية ومنهجية كبيرة.

ومهما يكن من الأمر هذه المادة والتي سجلها هؤلاء الناس ولا يمكن الاعتماد عليها اعتمادا مطلقا وكاملا ونهائيا أثناء الدراسة. قد تشكل مادة أولية أو معلما ابتدائيا موضوعاتيا، ولكن تبقى ناقصة وغير مؤسسة تأسيسا علميا أثناء الجمع والتدوين.

وقد تميز هذا الصنف من الباحثين في مادة الثقافة الشعبية بثلاث مميزات وهي:

1- كتبوا أغلب أبحاثهم بعيدا عن الميدان.

2- اعتمدوا على وثائق غير علمية.

3- توهّم بعضهم بالنزول على الميدان، غير أنهم " لم يكونوا يقضون في أوساط الشعوب التي يدرسونها ونادرا ما كانت هذه الأيام تصل إلى أسابيع، إنّ مثل هذه الإقامة قد تشكل عند الاقتضاء بدايات أولى مفيدة لدراسات معمقة ولتصنيفها نياسية أولية لكنها لا تكفي بأية حال من الأحوال لتكوين فهم عميق للحياة المجتمعية عند جماعة من الجماعات".[2]

نشير إلى أن نسبة كبيرة من أسباب نجاح البحث في موضوع الثقافة الشعبية تعود أصلا إلى قيمة المادة التي جمعها ودوّنها الباحث مباشرة من الميدان، فهي مادة خام وجديدة وخصبة يسجلها الباحث من مصادرها الأولى والطبيعية

---

[1] - د. عبد الله عبد الغني غانم: طرق البحث الأنثروبولوجي. المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ط1، 2004، ص 73.

[2] - ايفسنر برتشارد: الأناسة المجتمعية- ديانة البدائيين في نظريات الأناسيين، ترجمة حسن قبيسي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1986، ص 92.

والذين أقام معهم صلات وطيدة وعاش وعاين ثقافتهم معاينة داخلية أي من الداخل حيث اطّلع وتعرف على الأطر البشرية والثقافية والاجتماعية والعرفية والاقتصادية والنفسية التي احتضنت هذه الثقافة بمظاهرها المادية والمعنوية والسلوكية.

إن تواجد الباحث في مثل هذه المواقف والمواقع الاجتماعية والثقافية والجغرافية التي شهدت ميلاد مظاهر الثقافة الشعبية موضوع البحث والدراسة، فبالرغم من "أنه يبدو في بعض الأحيان شاذا وغريبا، إلاّ أنه الوسيلة لجمع المعلومات عن المجتمعات الإنسانية في أشكالها المختلفة، فالباحث... يعيش في مجتمع البحث بين أناس غرباء عنه، وفي مناخ اجتماعي تسوده أنماط سلوكية قد تبدو شادة، ويقتضي من الباحث... أن يتقبل ذلك لكي يفهم ثقافات هذه المجتمعات أو على الأقل يواجه طرق حياتهم حتى يستطيع أن يتعرف على التفاصيل الدقيقة التي تسود أنماط حياتهم".[1]

غير أنه لا يمكن الاعتقاد أن النزول إلى الميدان بالنسبة للباحث عملية سهلة وبسيطة، فهي عملية صعبة وشاقة ومعقدة وفي كثير من الأحيان محفوفة بالأخطار. هذا بالإضافة إلى أنّ الباحث كذات بيولوجية ومعرفية واجتماعية فقد تواجهه صعوبات كثيرة نذكر منها ما يلي:

1- صعوبات علمية:

قد يجد الباحث الميداني نفسه أحيانا عاجزا عن مواجهة موضوعه مواجهة علمية وذلك لصعوبته وصعوبة ما يطرحه من إشكالات لم يكن يفكر فيها البحث قبل نزوله إلى الميدان، الأمر الذي يفرض عليه التوقف وإعادة تدعيم رصيده العلمي من جديد حتى يستطيع التكفل بموضوعه تكفلا علميا ناجحا وشاملا. ومن هذا المنطلق نعتقد أنه لا بد وأن يسبق البحث الميداني تكوين الرصيد النظري والمعرفي الذي يعتمد عليه الباحث ويتبع خطواته، وقد يشكل الرصيد النظري القوة المدعمة للباحث في تحديد موضوعه وتحديد ميدانه وتحضير الأرضية المعرفية التي ينطلق منها، ولا يستطيع الباحث تحقيق أي تقدم في مجاله البحثي الميداني "إلا عن طريق تحقيق رصيد من النظريات والفروض

[1] - د. محمد حسن غامري: طريقة الدراسة الأنثروبولوجية الميدانية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ص. 30.

التي تعالج كافة جوانب الثقافة أو الحياة الاجتماعية والتي يتم التحقق منها واختبارها من خلال البحوث الحقلية المركزة ".[1]

يعتبر الرصيد المعرفي النظري عنصرا أساسيا ورئيسيا في مجال البحث العلمي، فالباحث الحق والحقيقي مطالب بأن يمتلك قدرة علمية وأن يتمتع بمستوى علمي جيّد يؤهله لخوض مغامرة النزول إلى الميدان. ولعل الذي لا يحتمل الشك والمناقشة أنّ أي بحث ومهما كانت طبيعته ومجالاته، فلا بد وأن يسبقه تكوين هذا الرصيد المعرفي النظري والذي يشكل القوة التي يرتكز عليها الباحث في تحديد موضوعه وبناء تصميمه وتبنى خطته واختبار منهج مقاربته له. وقد لا يكون النجاح حليف الباحث إلاّ إذا كان البحث منذ بدايته مؤسسا على تصور علمي صحيح ورؤية منهجية واضحة وسليمة.

إن التكوين العلمي النظري المختص في مجال البحث الميداني أمر ضروري للباحث الأنثروبولوجي والفولكلوري والاجتماعي والثقافي، حيث يستحال النزول إلى الميدان دون معرفة علمية مسبقة حول الموضوع ومنهجية معالجته والتكفل به وكذا كيفية استثمار الميدان أو المنطقة والأهالي المبحوثين استثمارا علميا وموضوعيا . . . فالباحث المولع بالميدان يختلف عن الإنسان العادي السائح الذي قد يزور نفس الميدان– المنطقة– التي يقيم فيها هذا الباحث ويقوم فيها بأبحاثه، قد يقف هذا الإنسان عند حدود التسجيل أو الانبهار أمام ظاهرة اجتماعية أو ثقافية أو سلوكية، في حين أن سلوك الباحث مع نفس الظاهرة قد يختلف اختلافا كبيرا، فهو مطالب بحكم هدف نزوله إلى الميدان، وبحكم تكوينه العلمي وتخصصه المعرفي وبحكم الوعي والالتزام والمسؤولية العلمية أن يأخذ الظاهرة مأخذا علميا يقوم أساسا على السؤال والمناقشة والتحليل وفق أطر علمية موضوعية تتعدى حدود الإعجاب والانبهار السياحي أو الأكتشاف الرومانسي، فالباحث يلاحظ، يسجل، يصور، يصف، يسائل، يحلل، يصنف، فهو مطالب "بضرورة الإعداد الجيد لدراسته ووضع اعتبار مسبق لكل خطوة من خطواتها أو احتمال من احتمالاتها في ضوء رؤية علمية سليمة يقوم على فهم قواعد البحث العلمي والإلمام بالتجارب المشابهة التي سبق إجراؤها في نفس المجال وتشبهها في أهمية ما

---

[1]- د. فتيحة محمد إبراهيم ومصطفى حمدي الشنواني: مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان "أنثروبولوجيا"، مطبعة دار المريخ للنشر، الرياض، السعودية، 1988، ص 226.

يترتب على نجاحها من نتائج هامة تساعد على أن تقدم خطوات عديدة في مساره العلمي، وتفسح المجال للتوصل إلى قضايا ونظريات جديدة يمكن أن تكون منبعا لفروض أخرى تجري بشأنها تجارب جديدة وهكذا.[1]

إنّ الباحث الميداني الحقيقي يخشى ويخاف من الميدان، ولا يفكر فيه إلاّ بعد أن يكون قد أحس إحساسا عميقا وصادقا بأنه على أتم الاستعداد لذلك، وأنه قد حضّر نفسه تحضيرا علميا متينا يؤهله لمواجهة القضايا والتساؤلات التي قد يطرحها عليه الموضوع أو قد يفاجئه بها الميدان. فالنزول إلى الميدان في اعتقادنا مغامرة وجرأة علميتين... ولا بد على الباحث من الإحساس بأنّ نزوله إلى الميدان عمل علمي قد يندرج ضمن رؤية علمية شاملة سبقه إليها علماء آخرون وأنّ دراسته هذه متصلة بالتراث العلمي الميداني الذي أرسى قواعده عدد من العلماء الذين وهبوا حياتهم للبحث الميداني وللتكفل بالقضايا الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والعقائدية والعرفية والسياسية المحلية والخاصة بعدد من الشعوب والحضارات والثقافات والمجتمعات المغمورة المنسية أو في طريق الزوال والاندثار "فالترابط والتراكم من طبيعة أي علم، وكل باحث يتوجه إلى عمله الحقلي وهو مزود بخلفية كافية من المعرفة ببعض جوانب هذا التراث، يشعر بأنه لا يبدأ من فراغ وإنما يجد دائما ما يوجه خطواته في البحث وعليه بدوره أن ينجز دراسته بحيث يساعد التقرير الأخير عنها على إمكانية الاستفادة منها في دراسات أخرى أو في إجراء مقارنات تشبهها مع غيرها من الدراسات".[2]

إن تسلح الباحث بالرصيد المعرفي النظري قبل النزول إلى الميدان قد يصونه ويصون له ذاته العلمية ويصون موضوعه ودراسته من الانزلاقات والانحرافات الخاطئة والخطيرة والتي قد تسيء إليه وإلى دراسته وإلى موضوعه وإلى المنطقة وكذا إلى الأهالي المبحوثين، ومن ثم، فإن الباحث الميداني مطالب بتحلي بالموضوعية العلمية والابتعاد عن كل ما يتنافى والبحث العلمي في مقاربته للقضايا الثقافية والاجتماعية والعقائدية والعرفية والأخلاقية ذات الصلة الوثيقة بالأهالي وبهوية انتماءاتهم المختلفة...

قد تواجه الباحث الميداني "صعوبات ترتبط بالمعايير والعادات التي تسود مجتمع الدراسة عند استخدامه مدخل الفهم الذاتي لفهم ثقافة المجتمع، وتظهر هذه الصعوبات عندما يقوم أحد الباحثين مثلا بدراسة دور المرأة في

---

[1] - مرجع سابق، ص. 158.

[2] - نفسه، ص. 103.

المجتمعات التقليدية. . . سوف يجد أن المرأة لا يسمح لها بالاختلاط أو التحدث مع رجل غريب عنها."[1] وفي مثل هذه الوضعية يجد الباحث نفسه في حالة جد صعبة ومتناقضة في نفس الوقت، فهو بين وضعيتين متناقضتين: وضعية البحث العلمي الذي لا يعترف بمثل هذه الممنوعات أو العراقيل ذات البعد الثقافي والاجتماعي والعرفي المحلي، ووضعية الثقافة المحلية بعاداتها وتقاليدها ومنطقها الخاص والثابت الذي لا يعترف بالعلم الذي قد يسيء للأصول الثقافية والأخلاقية المحلية أو الذي يتجه ويتحرك في اتجاه معاكس للعادات والتقاليد والمعتقدات. . . فالباحث في مثل هذه الوضعية يسعى جاهدا إلى البحث عن وسيلة توفيقية تضمن له سلامة البحث العلمي دون المساس بعادات وتقاليد الأهالي إن استطاع إلى ذلك سبيلا.

2- صعوبات مالية:

يقوم العنصر المالي بدور مهم في عملية نجاح أو فشل البحث الميداني، فالباحث مطالب بأن يمتلك مالا وافرا من أجل تغطية مصاريف البحث الميداني الذي يحتاج إلى مصادر للتمويل خاصة عندما يجري البحث في مجتمعات أجنبية عن منطقة الباحث الأصلية وعادة ما تقوم بعض المؤسسات التي تهتم بالبحوث الميدانية بتمويلها وتخصص المؤسسات البحثية أشخاصا لهم خبرة ودراية بأهمية البحوث وتقدير مدى الاستفادة منها وتوظيف نتائجها في المجالات التطبيقية.[2]

3- صعوبات أمنية:

قد يجد الباحث نفسه في وضعيات أمنية جد صعبة تمنعه من مواصلة بحثه أو البقاء في الميدان والاستقرار فيه حيث يرفضه الأهالي ولا يستقبلونه، وذلك قد يعود إلى عدد من الأسباب كأن يكون موضوع شك أو يعتقد فيه جاسوسا للسلطات أو أنه يريد بهم شرا أو لوجود تجربة سابقة لهم مع أحد أو بعض الباحثين يكون قد سببت لهم المتاعب، أو لوجود أنشطة غير قانونية تجرى في مجتمع الدراسات كعمليات التهريب مثلا، أو لصفات معينة تخص الباحث ويوجد اعتراض عليها من ناحية الأهالي سواء من حيث النوع أو اللون أو الانتماء الديني أو السياسي أو

---

1 -

2 - د. محمد حسن الغامري: مرجع سابق، ص.ص. 38 – 39.

الاجتماعي أو غير ذلك.[1] فالبحث لا يمكن أن تكون نتائجه إيجابية ومفيدة إلاّ إذا تأسس وتم إنجازه في ظروف أمنية آمنة ومريحة وحسنة تضمن للباحث السلامة الجسدية والمعنوية وكذا للأهالي المبحوثين بعيدا عن كل مضايقة أو خطر أو ضغط مهما كان مصدره.

ومهما يكن من أمر هذه الصعوبات، فإن الباحث مطالب بالتحضير المادي والمعنوي الجيد والجاد قبل النزول إلى الميدان وقبل أن يصطدم بحقائق الأشياء الصعبة أو الخطيرة والتي قد تعرقل السير الحسن للبحث والدراسة، فالباحث الميداني مطالب "بوضع اعتبار مسبق لكل خطوة من خطوات أو احتمال من احتمالاته في ضوء رؤية علمية سليمة تقوم على فهم قواعد البحث العلمي والإلمام بالتجارب المشابهة التي شبق إجراؤها في نفس المجال وتشبهها في أهمية ما يترتب على نجاحها من نتائج هامة، تساعد الباحث على أن يتقدم خطوات عديدة في مساره العلمي، وتفسح المجال للتواصل إلى قضايا ونظريات جديدة يمكن أن تكون منبعا لفروض أخرى تجري بشأنها تجارب جديدة وهكذا".[2]

يشكل النزول إلى الميدان قيمة علمية لا يستهان بها في العلوم الاجتماعية عامة والأنثروبولوجية خاصة حيث تقرّب الباحث من موضوعه ومن الأطر البشرية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والسياسية المحلي.

ومن هذا المنطلق نوّه بصورة كبيرة الأنثروبولوجيون بقيمة البحث الميداني وأكدوا عليه بل اعتبروه محطة أساسية في دراسة الثقافات المحلية التي لم تدون بعد والتي لازالت شفوية الانتقال بين الأجيال، فهي في حاجة ماسة إلى جمع وتدوين وصيانة، وقد لا يتحقق كل ذلك إلاّ إذا سافر الباحثون نحو مواطنها وسجلوها من مصادرها ودرسوا دراسة ميدانية قبل أن تضيع وتذهب بذهاب أصحابها.

لقد أخضع الباحثون المولعون بالبحث الميداني منهجية وقواعد وتقنيات النزول إلى الميدان واستثماره إلى عدد من القواعد والأسس التي يحتكم إليها الباحث المرشح إلى متابعة موضوعه متابعة ميدانية، وهي:

1- الملاحظة.

2- الملاحظة بالمشاركة.

---

[1] - د. فتيحة محمد إبراهيم ومصطفى حمدي الشنواني: مرجع سابق، ص.172.

[2] - مرجع سابق، ص.158.

3- المقابلة.

4- التسجيل والتصوير التقني (الصوت والصورة).

5- البيانات والاستمارات.

1- الملاحظة:

يعتبر الباحثون الأنثروبولوجيون الملاحظة من أهم وسائل البحث وجمع المعلومات، "فقد استخدمت في جمع المعلومات لدى جميع الشعوب، البدائية كانت أم متحضرة، في الماضي أو في الحاضر، وذلك من أجل الحصول على المعلومات عن الأشياء والمواقف المحيطة بهم والتعرف على ظواهر الحياة ومشكلاتهم".[1] فينزل الباحث إلى الميدان ويلاحظ الناس ويتابع أنشطتهم المختلفة في كل مكان وفي كل زمان، في القرية، في السوق، في الحقل، في الدار، في العمل، وفي أوقات مختلفة، في الصباح، في المساء، في الليل، عند الغروب، وفي فصول السنة المختلفة، في الخريف، في الشتاء، في الربيع، في الصيف، وفي مناسبات مختلفة، في الاحتفالات، في الأعياد، في الأعراس، في المآتم، وفي غيرها من المناسبات الاحتفالية المحلية والعائلية... فيسجل هذا الباحث كل ما يلاحظه من سلوكات مادية ومعنوية، ومن أشياء وأدوات مختلفة.

ولعل ما يميز الملاحظة كإجراء بحثي حي ومباشر "أنها تتصل بسلوك الأفراد الفعلي في بعض المواقف الواقعية في الحياة، بحيث يمكن ملاحظتها دون عناء كبير أو التي يمكن تكرارها بدون جهد ثم أنها تعتمد في جميع البيانات في الأحوال التي يبدي فيها المبحوثون نوعا من المقاومة للباحث، ويرفضون الإجابة عن أسئلته."[2]

وفي هذا الصدد، لا يمكن أن ننكر دور وقيمة الملاحظة عند الباحث الأنثروبولوجي، فبالرغم ما تثيره من قضايا وصعوبات وما تفرضه أيضا على الباحث من طاقات جسدية ونفسية واجتماعية وثقافية ومعرفية وأخلاقية، فإنها تبقى مهمة وأساسية أثناء النزول إلى الميدان وجمع مادة البحث وتسجيلها مباشرة من مصادرها ومن أفواه أصحابها ومن يومياتهم الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والعقائدية فالباحث ينزل إلى الميدان أين يقف موقف الملاحظ والمعاين والمشاهد، يرى ويسمع ويحس ثم ينقل ويسجل ويدوّن في كراسته كالملاحظ بصمت دون أن يأبه به

[1] - د. وسام العثمان: مرجع سابق، ص. 118.

[2] - المرجع السابق، ص 119.

أحد أثناء متابعته للمبحوثين وأثناء معاينته نشاطهم اليومي. غير أن الملاحظة قد تكشف في بعض الحالات عن قصورها ومحدودية مردودها حيث لا تفي دوما وأبدا في كل الحالات بالغرض العلمي المطلوب، وبالتالي لا تمكن الباحث من جمع مادته وتدوين معلوماته الكافية حول موضوع الدراسة، ففي مثل هذه الحالة قد يجد الباحث نفسه عاجزا ومحدود الحركة وبعيدا عن تحقيق مبتغاه. الأمر الذي يفرض عليه البحث عن وسيلة بحثه أخرى وعن إجراء تقني أكثر فاعلية حتى يقترب أكثر فأكثر من مادة موضوعه فيتعدى مستوى الملاحظة ليمر إلى مستوى الاندماج الكلي مع الأهالي حيث يشاركهم نشاطهم اليومي كعضو ينتمي إلى جماعتهم. وقد تصل به درجة الاندماج إلى حالة يوشك أن يكون فيها باحثا وموضوع البحث في نفس الوقت، فتتحول في هذه الحالة الملاحظة البسيطة المحدودة إلى الملاحظة المشاركة أو كما يحلو للبعض تسميتها الملاحظة بالمشاركة.

2- الملاحظة المشاركة:

يعرف الباحث الأنثروبولوجي د.عاطف وصفي الملاحظة المشاركة بأنها "بكل بساطة مشاركة الباحث في النشاط الاجتماعي والثقافي الذي يقوم به أهالي منطقة الباحث هذا من جهة، ومن جهة ثانية الحضور الشخصي والدائم والمستمر بينهم طيلة مدة إنجاز البحث وجمع مادته".[1]

لقد أدّت الملاحظة المشاركة كإجراء بحثي دورا مهما في تطور وتقدم البحث الأنثروبولوجي الميداني، حيث حررت الباحث من الحواجز التي تحول بينه وبين موضوعه وأهلته للاتصال والتواصل العضوي مع الأهالي حيث اندمج معهم وفي جماعتهم وفي منطقتهم اندماجا قويا وشبه كلي إن لم يكن كليا.

وقد تفطن الباحثون الأنثروبولوجيون إلى الآثار السلبية التي قد يتركها هذا الاندماج في عملية إنجاز البحث حيث يكاد يفقد الباحث على إثره في الكثير من الأحيان صفات الباحث تحت ضغط العلاقات الإنسانية التي أصبحت تربطه بالأهالي نتيجة قوة الاندماج ومن ثمة فإنّ "دور الباحث أثناء قيامه بالملاحظة يجب أن يكون ثانويا،

---

[1]- د. عاطف وصفي: الأنثروبولوجيا الثقافية مع دراسة ميدانية للجالية اللبنانية الإسلامية بمدينة ديربون الأمريكية، دار النهضة العربية، بيروت، 1971، ص.285.

وأنّ مشاركته في الأنشطة لا تعني أنه أصبح واحدا من أعضاء المجتمع، بل يجب عليه أن يتذكر دائما أن الغرض من المشاركة هو ملاحظة المجتمع من الداخل".[1]

وما قد يميز الملاحظة البسيطة عن الملاحظة المشاركة هي تلك الجدلية التي تقوم أصلا على ثنائية الدراسة من الخارج والدراسة من الداخل، لقد وصفت الملاحظة البسيطة بالدراسة من الخارج في حين وصفت الملاحظة المشاركة بالدراسة من الداخل. " فالباحث الذي يقوم بإجراء الملاحظة من الخارج يمكنه فقط أن يسأل أسئلة بسيطة وساذجة، بل يمكنه أن يقول أشياء خاطئة تسيء إليه، بينما الباحث الذي يستخدم المشاركة الواعية، فإنه يستطيع أن يتقابل مع كل الناس الذين يشغلون مراكز مختلفة داخل المجتمع ويستطيع أن يلاحظ كل سلوك ويتعرف على معاني الكلمة خلفه، دون أن تستغرق الملاحظة المشاركة وتبعده عن دوره كباحث، بينما الذين يستخدمون الملاحظة المشاركة ويستغرقون كاملا في حياة المجتمع ويتفاخرون أنهم قد تبنوا طريق حياة أعضاء مجتمع البحث".[2]

لا يمكن الاعتقاد أن تبني الباحث الأنثروبولوجي الميداني الملاحظة المشاركة عملية سهلة وبسيطة يمكن القيام بها في مدة زمنية قصيرة. . . إن الملاحظة المشاركة كسلوك بحثي عملية صعبة ومعقدة وشاقة، تفرض على الباحث شروطا وإجراءات مادية ومعنوية وسلوكية قد لا يقدر أحيانا على تحملها والتكفل بها من حيث الطرح الثقافي والمعرفي والاجتماعي والنفسي والاقتصادي والعقائدي، فإن الباحث "يذهب إلى المجتمع الذي يدرسه ليعيش فيه فترة من الزمن لاكتساب ثقة الأفراد وجمع المعلومات اللازمة ولا يبدأ الزيارة بالدراسة وتوجيه الأسئلة، وإنما يتعلم أسلوب الحياة الجديدة، فعليه أن يتكلم لغتهم ويستخدم في تفكيره نفس التصورات أو المفاهيم السائدة ويشعر بالقيم التي يعتنقونها ويعمل معهم ويشاركهم طعامهم واحتفالاتهم وارتداء ملابسهم".[3] ومن هذا المنطلق، تفرض الملاحظة المشاركة على الباحث من حيث الطرح التقني والإجرائي خطوات صارمة، حيث يبدأ، أول ما يبدأ به بطبيعة الحال، بعد اختيار موضوعه، تحديد الميدان والتعرف على الأهالي وأصلهم ونسبهم وتاريخهم وعاداتهم وتقاليدهم ومعتقداتهم ثم الاقتراب منهم تدريجيا حتى ينال رضاهم وثقتهم وقدرتهم على قبول اندماجه بينهم دون عنف أو

---

1 - د. محمد حسن الغامري: مرجع سابق، ص. 44.

2 - مرجع سابق، ص 45.

3 - د. عاطف وصفي: مرجع سابق، ص 285.

استعمال الحيلة والكذب أو التسرع. ولقد أكد الباحثون الأنثروبولوجيون في مادة الميدان على ضرورة احترام هذا السلوك الاندماجي الهادئ والتدريجي.

تعتبر الملاحظة المشاركة أولا وقبل كل شيء وعيا معرفيا وثقافيا واجتماعيا وأخلاقيا، فهي وعي متعدد الأبعاد فهي وعي الباحث بذاته وبمهمته العلمية اتجاه موضوع محلي، ثم وعي هذا الباحث نفسه بالأهالي المرشحين لاستقباله والراغب في الاندماج معهم، ثم وعي بالمحيط البيئي والثقافي والاجتماعي والعقائدي الشامل الذي سوف يتحرك عبر تضاريسه المادية والمعنوية... وقد يتحلى الباحث أثناء تواجده بالميدان الحذر واليقظة لأن الملاحظة بالمشاركة كما أشرنا سابقا ليست عملية سهلة وبسيطة، وليست أيضا جولة سياحية ترفيهية رومانسية وليست أيضا جولة استطلاعية واستكشافية لعناصر عجائبية أو غرائبية. إنّ الملاحظة المشاركة هي في حقيقة الأمر سفرية يقوم بها الباحث من عائلته الخاصة والأصلية نحو عائلة أخرى مختلفة ومخالفة لعائلته، حيث قد يندمج مع أفرادها وفي محيطها فهي سفرية مدروسة ومصممة من حيث الأهداف والمقاصد والخطوات والأسس العلمية وكل ذلك وفق منطق علمي واع ومسؤول وخاضع لقواعد ومناهج دقيقة ومضبوطة فالباحث الميداني مرشح ضمنيا للاندماج والعيش بين الأهالي المبحوثين لمدة من الزمن، ليس حبالهم وإنما للضرورة العلمية المرجاة، "فإن الملاحظة المشاركة تعتبر أداة أساسية ولا غنى عنها للكشف عن الأفعال التي تكمن وراء أنماط السلوك الظاهرة والمعاني والرموز التي تعبر عن الإدراكات المعرفية عند أعضاء المجتمع".

وعلى هذا الأساس أكّد الأنثروبولوجيون الميدانيون على أهمية الملاحظة المشاركة وذلك لأنها " تضفي على الدراسات طابعا خاصا يميزها عن دراسات العلوم الاجتماعية الأخرى، وتضمن هذه الطريقة اشتراك الباحث في حياة الناس الذين يقوم بملاحظتهم ومساهمته معهم في أوجه النشاط التي يقومون بها لفترة من الزمن... وقد يشترك الباحث في حياة الناس أثناء ممارستهم لنشاطات الحياة اليومية، حيث تتيح المشاركة فرصة الاندماج في الواقع الاجتماعي وفهم وجهات النظر والقيم والمعاني التي تنطوي عليها التغيرات اللفظية وأنماط السلوك ويعتمد نجاح الملاحظة بالمشاركة على القدرة على تكوين علاقات الصداقة أو الألفة مع أعضاء مجتمع البحث."[1]

---

[1] - د. محمد حسن الغامري: مرجع سابق، ص. 120.

ومن هنا نفهم سر بقاء عدد من الباحثين في مناطق أبحاثهم وبين أهالي موضوع بحثهم حيث تحولت العلاقات العلمية إلى علاقات إنسانية اجتماعية فقد استقر عدد من هؤلاء الباحثين في هذه المناطق البعيدة عم مواطنهم الأصلية، فالبعض منهم تزوج من نساء هؤلاء الأهالي ومن هذه المناطق، والبعض منهم باشر نشاطا اجتماعيا واقتصاديا إضافة إلى نشاطه العلمي كالفلاحة والتجارة والصيد والطب... لقد كان البحث الميداني وما نهجه الباحثون من إجراءات بحثية كالملاحظة المشاركة سببا قويا في استقراء هؤلاء الباحثين ولم يقووا على مغادرتهم...

المعرفة اللغوية:

لا يمكن الحديث عن النزول الميداني وتبني أسلوب الملاحظة أو الملاحظة المشاركة أو المقابلة دون الإشارة إلى المعرفة اللغوية أي معرفة لغة الأهالي المبحوثين، وقد أثار هذه النقطة عدد من الباحثين الأنثروبولوجيين والذين اعتبروا المعرفة اللغوية شرطا أساسيا لكل باحث ينوي النزول إلى الميدان.

لقد تسبب جهل لغة الأهالي من قبل الباحث إلى عدد من المشاكل أساءت إلى الباحث وإلى موضوعه حيث وجد نفسه مضطرا لطلب خدمة ومساعدة مترجمين أو دليل الذي هو في أغلب الحالات من سكان المنطقة وعضو من الأهالي المبحوثين، غير أن هذا الإجراء قد لا يؤدي دائما دوره العلمي كما يجب أن يكون فالمترجم قد يعجز عن نقل كل الحقائق الثقافية والاجتماعية والنفسية والعقائدية للمبحوثين نقلا صادقا وأمينا، فكثيرا ما يلجأ إلى الحذف أو التغيير أو الإضافات من إبداعه الخاص والشخصي، فيبدع مادة ليست لها أي علاقة بالمبحوثين وينسبها إليهم... فيتبناها الباحث ويدونها ويعتمدها في دراسته... وهذا أمر مرفوض، خاطئ وخطير.

ومن هذا المنطلق ألحّ وأكّد الأنثروبولوجيون الميدانيون على ضرورة تعلم الباحث لغة الأهالي لأنها هي الوحيدة التي تلهمه تأشيرة الاندماج الصادق والطبيعي بين الأهالي وتمكنه من جمع مادته مباشرة من أفواه ومصادر أصحابها دون وسيط.

إنّ تعلم الباحث لغة الأهالي يضمن له مبدأين أساسين:

1- مبدأ اندماج بصورة طبيعية وهادئة ضمن الجماعة حيث يتم الاتصال والتواصل والمحادثة دون وسيط.

2- مبدأ جمع المادة وتسجيلها بطريقة آمنة وسليمة دون أن تمر عبر قناة المترجم الذي قد يشوهها أو يسيء

إليها بالحذف أو الزيادة.

وبناءا على ما سبق، "وحتى يقوم الباحث بمهمته وفقا للشروط العلمية، عليه بالضرورة أن يتعلم اللغة المحلية، فليس هناك من أناس جدير بهذا الاسم إلا ويدرس لغة القوم قبل أي شيء آخر، وحتى يتمكن من الاستغناء عن المترجمين، إن بعض الأفراد لا يستسهلون تعلم اللغات الأجنبية التي قد تكون والحق يقال على جانب كبير من الصعوبة، لكن من الجوهري التوصل إلى ممارسة اللغة ما أمكن وذلك للتمكن أولا من التواصل مع الأهالي، فضلا عن أسباب عديدة أخرى، ولفهم فكر شعب من الشعوب. . .، إن تعلم اللغة هو تعلم للثقافة وللسستام المجتمعي اللذين يفهمان من خلال فهامه اللغة."[1]

ولم يختلف الأنثروبولوجيون حول مسألة تعلم الباحث الميداني للغة الأهالي وذلك لقيمة هذه اللغة.التي قد تقرب الباحث أكثر فأكثر من موضوعه وقد عدى هؤلاء الأنثروبولوجيون مسألة تعلم لغة الأهالي نقطة أساسية بل اعتبرها البعض أنها لا بد وأن تكون أولى اهتمامات الباحث الميداني، (لا بد وأن تكون أولى اهتمامات الباحث الميداني)، فلا بد وأن يفكر فيها قبل ومع اختيار الموضوع واختيار الميدان ومن ثمة فلا بد على الباحث الأنثروبولوجي أن يكون حرصه شديدا في المسألة اللغوية حيث " يحرص. . .قبل دخوله ميدان البحث أن يتعلم لغة مجتمع البحث أو اللهجة التي يتحدث بها سكان المجتمع. . . وغالبا لا يستطيع الباحث أن يتعرف على هذه اللهجات وهو خارج مجتمع البحث لعدم تسجيل اللغات أو لهجات هذه المجتمعات، أو حتى توافر تسهيلات يمكن أن تساعد الباحث على تعلم لغة مجتمع البحث، وفي كل الحالات يقوم الباحث على تعلم اللغة أو اللهجة شفاهية أثناء معايشته لأعضاء مجتمع البحث وعموما يعتبر تعلم لغة مجتمع البحث ضرورية لأنها تساعد الباحث على فهم جوانب كثيرة من ثقافة المجتمع، بالإضافة إلى تكوين علاقات شخصية مع أعضاء المجتمع."[2]

الدليل الإخباري:

قد يجد الباحث الميداني نفسه مضطرا لطلب المساعدة من شخص يكون على دراية بالمنطقة وعلى معرفة بالأهالي المبحوثين، غير أن العثور على هذا الشخص والذي اصطلح على تسمية بالدليل أو الإخباري ليست عملية

---

[1] - ايفنز برتشارد: مرجع سابق، ص.94.

[2] - د. محمد حسن الغامري، مرجع سابق، ص.ص. 39- 40.

سهلة وبسيطة ومن ثم فعلى الباحث الاجتهاد في اختيار هذا الشخص والذي لا بد وأن تتوفر فيه مجموعة من الشروط:

- المعرفة العامة بموضوع البحث.
- الصدق والأمانة في نقل الأخبار والمعلومات للباحث.
- أن يكون محبوبا ومحترما من قبل الأهالي.
- أن يكون دائما تحت تصرف وسلطة الباحث.

وقد أكّد الأنثروبولوجيون الميدانيون على الدقة والوعي في اختيار الدليل وذلك وفق شروط علمية وثقافية وأخلاقية.

وقد لا يحس الباحث بقيمة وبدور الدليل الإخباري إلا عند حدوث بعض الصدمات أو ردود أفعال سلبية من قبل الأهالي وبالتالي يبقى هذا الباحث عاجزا ويتمنى أن يكون له ومعه وسيط يساعده على تعدي هذه العراقيل، أو يحصل له أن يجد نفسه عاجزا عن فهم بعض القضايا الغامضة التي تحتاج إلى تفسير محلي وقد لا يتأتى له ذلك إلاّ إذا كان معه دليل يمتاز بمعرفة محلية قوية وصحيحة، كما أنّ أحيانا " قد لا يظهر أعضاء مجتمع البحث تعاونا معه (أي مع الباحث) بل أحيانا يرفضون للاستجابة له، وعندئذ يقوم الباحث باختيار بعض الأشخاص ويكوّن معهم علاقات صداقة... وعن طريقهم يستطيع أن يقنع الناس بالتعامل معه."[1] ولا يمكن اعتبار أن عملية اختيار الدليل أو الإخباري أو المرشد عملية سهلة قد يحصل عليها الباحث منذ أول خطوة يخطوها في منطقة البحث، قد يختار الباحث الدليل الأول والثاني والثالث، وقد يفشل في الاختيار حيث يكشف خلال عملية البحث أن دليله غير كفء أو كاذب أو لا يتمتع بمكانة محترمة بين الأهالي أو أنه انتهازي لا هم له إلا الحصول على الأموال والمكافآت من الباحث مقابل ما يقدمه له من خدمات وما يمده من معلومات.

إن عدم اختيار الدليل الصالح والمفيد قد يسيء إلى الباحث وإلى البحث وحتى إلى الأهالي المبحوثين، ومن هذا المنطلق، إنّ " عملية اختيار المرشدين تعتبر من المشكلات الهامة التي قد يصادفها الباحث

[1] - مرجع سابق، ص41.

في الأيام الأولى للدراسة، فعلى الباحث أن يدرك أن ليس كل فرد من أفراد المجتمع يصلح بأن يكون مرشدا أو إخباريا للبحث، كما أن ليس باستطاعة كل فرد من أفراد المجتمع أن يحمل في ذهنه كل تراث القرية وعناصر ثقافتها كاملة."[1]

استعمال وسائل التسجيل والتصوير:

لقد عرف في السنوات الأخيرة البحث الميداني تطورا كبيرا وذلك لاستعانة الباحث الأنثروبولوجي أثناء تواجده في الميدان بالوسائل السمعية البصرية المتطورة التي سمحت له تسجيل كل شاردة وواردة وكل ما عجز أو غاب عن تسجيله الكتابي أو عجزت ذاكرته استيعابه وتذكره. لقد بدأ يستعمل وسائل متعددة وجد متطورة في التسجيل الصوتي إذا كان الموضوع أساسا صوتيا أو التسجيل الفوتوغرافي إذا اقتضى الأمر لاستعمال الصور وتصوير بعض الأحداث أو بعض السلوكات سواء صورة جامدة أو تسجيل الأحداث والممارسات في وقتها الآني في صورة فيلم يعود إلى مشاهدته ورؤية الأحداث من جديد وهي تتحرك وقتما شاء وأينما شاء.

لقد قدمت هذه الوسائل السمعية البصرية خدمات جليلة للباحث الميداني وأمدته بطاقات موضوعاتية غزيرة كما ساعدته في تسيير وقت البحث واقتصاد طاقاته التي لم يعد يستثمرها في العودة إلى الميدان في مناسبات مختلفة لرؤية نفس الحدث أو المشهد، فيكفيه إعادة سماع التسجيل الصوتي أو إعادة مشاهدة التسجيل الفوتوغرافي أو الفيلم ليعيش ميدانه دوما وأبدا قريبا منه وحيا يتحرك أمامه.

" لقد مكنت وسائل التسجيل والتصوير الباحث من أن يسجل بدقة كل الكلمات، ونبرات الصوت بنفس الطريقة التي يتلفظها ويتكلم بها الشخص المبحوث، كما أنه يمكن الاحتفاظ بها أطول مدة ممكنة، لاسترجاعها وتحليلها وقتما يشاء الباحث، ومن الملاحظ أن تسجيل في المواقف الاجتماعية التي تحدث وتنشأ بين أفراد الجماعة أمر في غاية الأهمية، وذلك لصعوبة التدوين والاحتفاظ بكل ما ذكره كل فرد في هذا الموقف."[2] غير أن استعمال آلة التسجيل الصوتي أو الفوتوغرافي ليست عملية سهلة تقنيا وثقافيا وعرفيا اجتماعيا، فلا بد أولا وقبل كل شيء أن يكون الباحث نفسه على دراية وعلى معرفة تقنية لاستعمال هذه الآلات استعمالا حسنا وقادرا على التحكم فيها

[1]- د. وسام العثمان، مرجع سابق، ص. 115.

[2]- مرجع سابق، ص. 126.

وإصلاحها إذا أصابها عطب أو خلل والذي قد يفوت عليه فرصة تسجيل أو تصوير حدث أو سلوك مهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا بد وأن يمتاز الباحث بحدس وحس معرفين يؤهلانه إلى استعمال هذه الوسائل في الوقت المناسب وفي المكان المناسب دون الإساءة إلى المبحوثين ودون إحراجهم بتسجيل أصوات وصور في مواقف لا يرغبون في تسجيلها أو تصويرها . . . فلا بد وأن يأخذ الباحث في مثل هذه الحالات وفي مثل هذه المواقف، بعين الاعتبار الجانب الأخلاقي والعرقي.

وفي خاتمة حديثنا عن قيمة ودور الوسائل السمعية والبصرية في البحث الأنثروبولوجي الميداني، نذكر قصة الباحث الأنثروبولوجي الشهير السيد " مالينوفسكي" الذي يروي لنا قصة آلة تصوير أهداها له أستاذه سجلمان لما كان يحضّر أمتعته وأدواته للقيام برحلته العلمية الشهيرة لمنطقة التروبرياند، أين أنجز بحثا قيما عدّه الأنثروبولوجيون من أهم مصادر البحث الأنثروبولوجي، لقد جاءت هذه الدراسة غنية بالمعلومات النظرية والتطبيقية ومدعمة بعدد كبير من الصور الفوتوغرافية حول المنطقة والأهالي والأشياء والسلوكات التي صادفها أثناء تواجده بميدان البحث.

ومن الأشياء الطريفة التي يذكرها في مقدمة دراسته حول آلة التصوير التي تأسف كثيرا لعدم قدرته على استخدامها استخداما حسنا وعدم تمكنه من إصلاح ما أصابها من خلل، الأمر الذي فوت عليه فرصا كثيرة تستحق التصوير والتخليد ولم يستطع إلى ذلك سبيلا.

لقد كانت لآلة التصوير أهمية كبيرة في تطوير وتحديث وتحسين البحث الميدانين حيث مكّنت الباحث من تدعيم ملاحظاته وأفكاره بالصور، كما مكّنت الباحث أيضا من نقل جزء من ميدانه ومبحوثيه إلى المكتب ليتمتع ويتأمل وقد يكتشف أشياء لم ينتبه إليها أثناء المقابلة والمحادثة في الميدان مع مبحوثيه. . . فالصورة تلهمه مادة إضافية مهمة أو مختفية لم يدركها وقت وجوده في الميدان. . .

ونظرا لقيمة الصورة في البحث الميداني وللدور الفعّال الذي تقوم به آلة التصوير في جمع المادة، حاول الأنثروبولوجيون التقنين والتقعيد لاستعمال آلة التصوير استعمالا حسنا من حيث الطرح التقني والمعرفي والأخلاقي، وجاء تقعيدهم هذا عبارة عن نصائح وتوجيهات تفيد الباحثين الأنثروبولوجيين الذين اختاروا الميدان حقلا لاستثماراتهم البحثة، ومما ذكره الأنثروبولوجيون في مادة استعمال آلة التصوير ما يلي:

- تأكيد من سلامة آلة التصوير وتوفير كل اللوازم والقطع التقنية الضرورية.
- قدرة الباحث ومعرفته لاستعمال آلة التصوير استعمالا حسنا .
- تأكد من عدم إحراج الأهالي موضوع الصورة والتصوير.
- ضرورة استثمار الصورة والتصوير استثمارا علميا وأخلاقيا .
- الابتعاد عن تصوير المناظر والمواقف التي قد تسيء إلى أخلاق وعرف الأهالي.
- عدم استعمال الصورة لأغراض غير علمية.
- عدم المتاجرة بصورة الأهالي.

لقد أدرك عدد من الأنثروبولوجيين قيمة الصورة في تدعيم البحث الأنثروبولوجي الميداني، فاستفادوا كثيرا من آلة التصوير ومن الصورة التي زادت في قيمة أبحاثهم ودراساتهم والتي أصبحت مصادر أساسية في البحث الأنثروبولوجي المدعم بالصورة، ونذكر في هذا الصدد بعض من هذه الدراسات:

1- مرجريت ميدوج باتسيون: الشخصية الباليزية – تحليل فوتوجرافي- 1942 .
2- مرجريت ميدوماك جريجور: النمو الثقافة – دراسة فوتوغرافية للطفولة الباليزية- 1951 .
3- جون كوليه: الأنثروبولوجية البصرية – الفوتوغرافيا كطريقة بحث- 1967 .
4- بول بايرز: التصور الفوتوغرافي ودوره في تسجيل وتحليل البيانات السلوكية-1964 .

لقد أمدت التطورات التكنولوجية الحديثة الباحثين الأنثروبولوجيين الميدانيين بوسائل ساعدتهم على استكمال وتدعيم وإثراء دراستهم بالعديد من الصور والأفلام والأشرطة المسجلة وغير ذلك من الوسائل السمعية والبصرية مما يعطيهم الفرصة لإظهار مدى ثراء المادة الحقلية، ولا شك أن الصورة الفوتوغرافية تساعد على توضيح الحركات والإيماءات والتغييرات الوجيهة كما يمكن مقارنتها بصور أخرى في أماكن مختلفة أو في نفس المكان بعد فترة طويلة من الزمن.[1]

[1] - د. فتيحة محمد إبراهيم ومصطفى حمدي الشنواني، مرجع سابق، ص. 181.

أخلاقيات البحث الأنثروبولوجي الميداني:

لا يجب الاعتقاد أن النزول إلى الميدان هي قضية علمية فقط، ولا يجب الاعتقاد أيضا أن الرصيد النظري العلمي يكفي الباحث المرشح للنزول إلى الميدان ويضمن له النجاح والعودة بالمادة وبالنتيجة السعيدة. إنّ النزول إلى الميدان مرهون بشروط أخرى بالإضافة إلى الشروط العلمية والإجراءات التقنية، وأولى هذه الشروط وأهمها يبقى بدون منازع الشرط الثابت وهو الشرط الأخلاقي... وقد أكّد الأنثروبولوجيون المحترفون ذوو التجربة الميدانية الطويلة على ضرورة تحلي الباحث بالأخلاق وبالسلوك الحميدة أثناء تواجده في الميدان وبعد إنهاء البحث واستثمار النتائج، لا بد وأن يخضع هذا الاستثمار إلى مبادئ أخلاقية أولا وقبل كل شيء.

ونظرا لقيمة الأخلاق في الممارسات البحثية الأنثروبولوجية، فكّرت الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية إلى سن ميثاق أخلاقي للبحث الميداني سنة 1971، وتم تنقيحه سنة 1998، نظرا للمستجدات العلمية والثقافية والاجتماعية والسياسية والجغرافية التي عرفها العالم.

وقد تسابق الأنثروبولوجيون على نشر وإشاعة مواد هذا الميثاق الأخلاقي عبر عدد من صفحات المجلات المختصة وفي مقدمات كتب مناهج البحث الأنثروبولوجي كما دعوا إلى تدريسها لكل طلبة العلوم الاجتماعية عامة و الأنثروبولوجية على وجه الخصوص.

وجاء تأكيد الأنثروبولوجيين على ضرورة تبني هذا الميثاق الأخلاقي وذلك صيانة للبحث الأنثروبولوجي، وللباحث الأنثروبولوجي، ولأهالي الموضوع الأنثروبولوجي، هذا من جهة ومن جهة أخرى أراد هؤلاء الأنثروبولوجيون بكل وعي ومسؤولية صيانة الأنثروبولوجيا وتصحيح ما ألحق بها من نعوت في الزمن الماضي، زمن المرحلة الاستعمارية التي استغلت الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجي نتائج أبحاثه استغلالا استعماريا مضرا بالأهالي وبثقافتهم وبمناطقهم. "وقد حدث ذلك بالتأكيد في تلك الفترة الاستعمارية عندما كانت المعلومات الاثنوجغرافية تستعمل من جانب المستعمر لإحكام سيطرته على المجتمعات الخاضعة للاستعمار..."[1]

---

[1] - د. عبد الله عبد الغني غانم: مرجع سابق، ص. 20.

ولعل ما يميز هذا الميثاق الذي أسسه عدد من الأنثروبولوجيين المنضوين تحت لواء الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية أن مواده جاءت في قالب نصائحي أخلاقي تؤكد على مجموعة من القيم والسلوكات وأهمها ما يلي:

- عدم إجراء بحث إذا أحس الباحث أو نبهه الأهالي بأن هذا البحث سوف يكون سببا في الإضرار بهم، أو الإساءة إلى كرامتهم.
- التزام السرية المطلقة إزاء بعض السلوكات التي تبدو غير عادية عند الأهالي، وعدم البوح بها وإشاعتها مع ضرورة احترام رغبات المبحوثين وكذا احترام حرياتهم.
- عدم تزييف نتائج البحث، ونقل المادة نقلا أمينا وصادقا دون إبداع سلوكات وأشياء ونسبتها إلى الأهالي.
- عدم المتاجرة بمظاهر ثقافة الأهالي أو استثمار تسجيلاتهم وصورهم استثمارا لا علميا .
- تحلي الباحث بالحكمة وبروح المسؤولية كباحث وكإنسان مع الأهالي.
- عدم تردد الباحث في مساعدة الأهالي، وفي جعل من بحثه في حالته النهائية كوسيلة لبعث تنمية محلية مفيدة للمنطقة وللأهالي.
- " على الباحث الحقلي الأنثروبولوجي أن يحمي مصالح المجتمع المضيف وأعضاء هذا المجتمع، وعليه أن يخبرهم بما يقوم به، وأن يحمي خصوصياتهم، وألاّ يستغل ما يتوصل إليه من نتائج وألا يسيء استخدام نتائج بحثه."[1]

---

[1] - مرجع سابق، ص. 91.

المقابلــة:

تعد المقابلة من الإجراءات المهمة التي قد يعتمدها الباحث في جمع مادة بحثه وبالتالي فإن شأنها شأن الملاحظة والملاحظة المشاركة حيث يتجه الباحث نحو أناس يقابلهم ويتحدث معهم حول موضوع بحثه وكل ما يتعلق به بطريقة مباشرة أو غير مباشرة وذلك حسب الظروف والحالات النفسية والثقافية والاجتماعية للمبحوثين.

إنّ المقابلة " بوصفها وسيلة لجمع البيانات والمعلومات يعتمد فيها – الباحث- على المحادثة الموجهة مع الآخرين من أفراد مجتمع البحث الذي يقوم بدراسته، وتعتبر المقابلة مصدرا مهما من مصادر المعلومات بالإضافة إلى أهمية استخدام المقابلة مع الإخباريين بهدف (تجمع) تجميع أكبر قدر من المعلومات وإلقاء الضوء على بعض الجوانب التي توصّل إليها الباحث من خلال عملية الملاحظة بالمشاركة."[1]

ولقد عرف عدد من الباحثين الأنثروبولوجيين والاجتماعيين والنفسيين المقابلة كإجراء بحثي مهم ومفيد في الدراسات الميدانية، وتكاد تلتقي التعريفات من حيث مفهوم المقابلة ووظيفتها في عملية جمع المادة مباشرة وشفهية من المبحوثين.

ومن المفكرين العرب الذين أولوا عناية كبيرة في أبحاثهم للمقابلة نذكر الأستاذ مصطفى سويف في دراساته النفسية حيث يعرفها قائلا: " المقابلة هي مجموعة من الأسئلة أو من وحدات الحديث يوجها طرف من طرف آخر، في موقف مواجهة، حسب خطة معينة للحصول على معلومات عن سلوك الطرف الآخر أو سمات شخصية أو للتأثير في هذا السلوك." [2]

كما يعرفها الباحث الاجتماعي الأستاذ عبد الباسط حسن حيث يقول: " المقابلة هي تبادل لفظي في موقف مقابلة بين الباحث والمبحوث، ويرتبط بذلك اللفظي تغيرات الوجه، والعيون والهيئة والإيماءات والسلوك العام،

[1] – د. هالة منصور: محاضرات في علم الأنثروبولوجيا، الهيئة العامة لدار الكتب، 1998، ص.112.

[2] – د. مصطفى سويف، مقدمة لعلم النفس الاجتماعي، مكتبة الأنجلو- القاهرة، 1970، ص 379.

وهي مواجهة بين الباحث والمبحوث تهدف إلى غرض واضح ومحدد، وبالتالي، فهي تختلف عن الحوار العادي، أو الحديث بين طرفين أو أكثر والذي قد لا يهدف إلى تحقيق هدف معين."[1]

تميّز هذه التعريفات المقابلة كإجراء بحثي عن المحادثة العادية ولمنهجية يكون قد حددها مسبقا الباحث من أجل إنجاح بحثه وتحقيق أهدافه.

ومن هذا المنطلق، لا يمكن الاعتقاد أن المقابلة أثناء البحث الميداني عملية عادية وسهلة وبسيطة قد يقوم بها الباحث دون عناء أو جهد أو حتى صعوبات وعراقيل واخفاقات، ولعلّ أهم الصعوبات المقابلة قد تتمثل في عدد من الإجراءات والمواقف التي تفرض على الباحث أن يأخذها بعين الاعتبار ويحسب لها حسابات معرفية ونفسية واجتماعية وثقافية، ومنها:

- ضرورة اختيار الأشخاص الممكن مقابلتهم والتحاور معهم ومحادثتهم محادثة علمية ولأهداف علمية، أي لا بد وأن يتم اختيار المبحوثين الذين تتوفر فيهم الثقة والصدق والمعرفة الواسعة بشؤون المنطقة والأهالي.
- ضرورة اختيار الأسئلة الهادفة والمفيدة والمثمرة والواضحة والتي لا تحرج المبحوث، هذا من جهة ومن جهة أخرى، لا بد وأن تكون الأسئلة ذات الصلة الوطيدة بموضوع البحث، وهنا تظهر " قدرة الباحث على أن يحدث المبحوث ويثير اهتمامه متدرجا بالأسئلة، من السؤال البسيط إلى المركب حتى يدرك المبحوث بقفزات مفاجئة إلى موضوعات أخرى، ولا شك أنّ طرح بعض الأسئلة المحرجة أو الحساسة تربك المقابلة تماما وتؤثر سلبا على سيرها، فلا بد أن يكون لدى الباحث القدرة واللباقة في طرح مثل هذه الأسئلة."[2]
- ضرورة اختيار وقت المقابلة، أي الوقت الذي يناسب خاصة المبحوث ويكون حرا، ومتفرغا للمقابلة وللمحادثة بعيدا عن العمل أو عن أي انشغال آخر والذي يتحكم في حضوره للمقابلة أو أنّ زمن المقابلة قد يزعجه ويمنعه من أداء بعض الواجبات أو بعض الأعمال الخاصة به...

---

[1] - عبد الباسط حسن: أصول البحث الاجتماعي، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، 1966، ص. 449.

[2] - د.وسام العثمان: مرجع سابق، ص. 123.

- ضرورة اختيار مكان المقابلة، بعيدا عن أنظار الناس الذين قد يزعجون المبحوث بضجّتهم أو أنّ المبحوث نفسه قد يتضايق من حضورهم ويكون في وضعية حرجة ولا يفصح عن مكبوناته أو يريد أن يكتم بعض أفكاره خوفا من الحضور أو حياء منهم.

- ضرورة احترام الحالة النفسية للمبحوثين وعدم إجبارهم على المقابلة حيث " قد يحدث في كثير من الأحيان أن تقطع المقابلة لأسباب وظروف طارئة. . . كعدم رغبة المبحوث في استكمال المقابلة بسبب نفوره من الموضوع أو ملله من تعدد المقابلات أو غير ذلك من الأسباب."[1]

إضافة إلى سبق ذكره، فقد " تقتضي المقابلة أن يكون الباحث على درجة عالية من البراعة في إجراء الحوار، لكي يتمكن من أن يفتح مغاليق الراوي، أو يجعله يقول كل ما لديه عن طيب خاطر إن لم يكن باستمتاع، فالمقابلة ليست مجرد محادثة، ولكنها عبارة عن حوار مليء بالحرارة والتبادل الشخصي بين الطرفين."[2]

ولقد اهتم الباحثون الميدانيون بالمقابلة كإجراء بحثي وحاولوا التقعيد لها وتحديد الأطر المعرفية والتقنية التي قد تضمن سلامة استخدامها واستثمار نتائجها في تطوير البحث الميداني، وقد توصل الدارسون المهتمون بالمقابلة إلى تصنيفها في ثلاثة تصنيفات وهي المقابلة الحرة، والمقابلة المقننة والمقابلة المتمركزة.

1- المقابلة الحرة: هي مقابلة لا تقيّد المبحوث بالإجابة عن أسئلة محددة، كما أنها لا تقيد المبحوث بالاختيار بين إجابات محددة لما يطرح عليه من أسئلة أو تساؤلات، بل يترك له التعبير عن كل ما يخالجه من أفكار ودوافع واتجاهات ومشاعر ومعتقدات."[3]

2- المقابلة المقننة: إنّ الأسئلة التي تلقى على المبحوث في المقابلة المقننة تتحدد بعينها ولذات الترتيب بل وتلقى الأسئلة على المبحوث بذات الطريقة التي يتدرب عليها الباحثون، ورغم أن مثل هذا النوع من المقابلة يمكن أن يتضمن

---

[1] - المرجع السابق، ص.124.

[2] - نفسه، ص. 123.

[3] - د. عبد الله عبد الغني غانم: مرجع سابق، ص. 116.

نوعي الأسئلة المفتوحة والمقفولة، إلا أن المستخدم في البحوث السوسيولوجية على التحديد غالبا ما يكون من نوع الأسئلة المقفولة التي يختار فيها المبحوث إجابته من بين إجابات محددة مدرجة أمامه.[1]

3- المقابلة المتمركزة: هي المقابلة المكثفة والتي تعتبر المدخل الأكثر شيوعا لجمع البيانات، وأنها المدخل الذي يمكننا بالفعل س فهم الكيفية التي ينظر إليها المبحوثون إلى واقعهم وحياتهم.[2]

ومهما يكن من أمر ونوع المقابلة، فعلى الباحث ألا يقف عند حدود مقابلة شخص واحد أو عيّنة صغيرة ومحدودة س المبحوثين، فلا بدّ وأن يوسع من مجال ودائرة مبحوثيه وبنوع ويكثر من المقابلات... " فتعدد واختلاف المبحوثين ومقابلاتهم حول الموضوع الواحد قد يكشف عن الاختلافات أو عن الأفكار الخاطئة والمزيفة التي قد تكون من وحي وإبداع مبحوث أثناء المحادثة... فعن طريق المقابلة يقوم الباحث بمراجعة المادة المستوحاة س الملاحظة فضلا عن الحصول على معلومات محددة عن جوانب معينة من السلوك، كما يمكن استخدامها في حث الإخباريين وتشجيعهم على أن يتحدثوا أو أن يتغلبوا على أحجامهم في مناقشة نقاط معينة من خلال طرح بعض الأسئلة المفتوحة أو المقننة."[1]

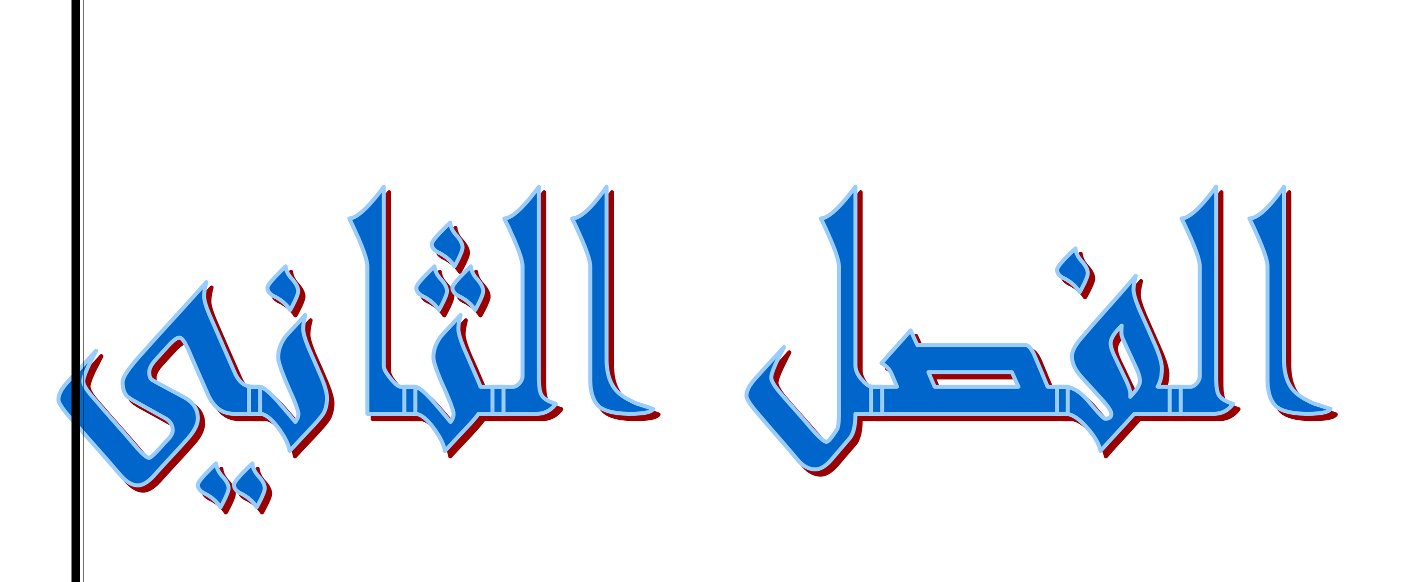
ونشير أن الباحث بإمكانه الاستعانة بآلة التسجيل الصوتي أثناء إجراء مقابلاته شريطة أن لا تزعج هذه الآلة المبحوثين الذين قد يرفضون تسجيل حديثهم وذلك لعدة اعتبارات عرفية محلية أو نفسية أو اجتماعية، فالباحث مطالب بعدم التحايل مع مبحوثيه وذلك حتى ينال رضاهم وثقتم فإذا كانوا يرفضون آلة التسجيل الصوتي، فلا بدّ وأن يحترم موقفهم ولا يسجل خلسة... أما إذا لم يرفض ووافقوا ورحبوا بالتسجيل فسوف يقدمون للباحث خدمات جليلة حيث يستثمر المقابلة استثمارا شاملا. يسمع ويعيد السماع وهو جالس في مكتبة هذه المادة الغزيرة التي يصعب عليه تدوينها وكتابتها أثناء المقابلة كما يصعب عليه تذكرها بعد أن يعود إلى مكتبته...فآلة التسجيل الصوتي وحتى الفوتوغرافي تتركه يعيش المقابلة وكأنها حيّة تجري في وقتها، ولا تضيع منه أي شاردة أو واردة.

---

[1]– مرجع سابق، ص 116.

[2]– مرجع سابق، ص ص 116- 117.

[1]- وسام العثمان: مرجع سابق، ص 123.


الفصل الثاني

الثقافة الشعبية: مفهومها ومظاهرها المادية والمعنوية والسلوكية

قد يكون من باب المنطق أن نبدأ بتحديد مفهوم الثقافة الشعبية و أهم مظاهرها المادية و المعنوية و السلوكية.

يعتبر مصطلح الثقافة الشعبية مصطلحا مركبا من لفظتين اثنين : الثقافة – الشعبية.

لا يمكن الاعتقاد أن مقاربة هذين المفهومين تعد مقاربة سهلة و بسيطة و هادئة، فلقد تشكل المفهومان وتعانقا وترابطا في جو صاخب وعنيف من حيث الطرح المعرفي والإيديولوجي.

1- مفهوم الثقافة:

شكل مفهوم " الثقافة " موضوعا خصبا لدراسات لغوية، أدبية، اجتماعية، نفسية، أنثروبولوجية عديدة، و تعامل كل نوع معرفي مع مصطلح " الثقافة " تعاملا خاصا ومميزا، ووفق رؤية معرفية ومنهجية خاصة ومميزة أيضا، وقد أنتجت هذه المعاملات المعرفية تعريفات مختلفة لهذا المفهوم، فجاء بعضها سهلا، بسيطا وواضحا كما جاء البعض الآخر صعبا معقدا وغامضا، فمنهم من قال أن الثقافة هي العلم، والثقافة هي الأدب، والثقافة هي الحضارة، والثقافة هي الشخصية والثقافة هي التربية والثقافة هي السلوك، والثقافة هي الحياة، والثقافة هي المجتمع، والثقافة هي الإنسان، ومنهم من توسع في التعريف واستطرد في إبراز بعض العناصر المادية أو المعنوية أو السلوكية المشكلة للثقافة كالعلامة وسلر C. Wissler حين يقول: " الثقافة هي كل الأنشطة الاجتماعية في أوسع معانيها مثل اللغة والزواج ونسق الملكية والاتيكيت والصناعات والفن ".[1] وفي نفس التوجه المعرفي والاجتماعي، يعرف الأنثروبولوجي ف. بواز **F. Boas** الثقافة قائلا: " الثقافة تضم كل مظاهر العادات الاجتماعية في الجماعة ما، وكل الردود أفعال الفرد المتأثرة بعادات المجموعة التي يعيش فيها وكل منتجات الأنشطة الإنسانية التي تتحدد بتلك العادات".[2]. في حين قد توسع العلامة ر. لوي **R. H. Louire** في تعريفه للثقافة حيث يقول: " الثقافة هي ذلك المجموع الكلي لما

---

[1]- د. سامية حسن الساعاتي، الثقافة والشخصية، بحث في علم الاجتماع الثقافي، دار النهضة العربية، بيروت، 1983، ص 35

[2]- م ن : ص 35

يكتسبه الفرد من مجتمعه – تلك المعتقدات والأعراف والمعايير الجمالية وعادات الطعام والحرف التي لم يعرفها الفرد نتيجة نشاطه الإبتكاري، بل عرفها كتراث من الماضي، ينتقل إليه بواسطة التعليم الرسمي وغير الرسمي " . [1].

كما اتجه البعض الآخر من المهتمين بمفهوم الثقافة اتجاها غامضا مثل المفكر هيرسكوفيتز **Herskovits** حين يقول :"تشكل الثقافة ذلك الجزء من البيئة الذي صنعه الإنسان" .[2] في حين تعرفها العلامة ليزلي هوايت **Les Lie White**: " الثقافة هي تنظيم خاص من الرموز" [3] – غير أن التعريف الأكثر شمولية والأكثر انتشارا وشيوعا في الدراسات الاجتماعية والإنسانية والأنثروبولوجية هو ذلك الذي صنعه العالم الأنثروبولوجي أ. تايلور **E. Tylor** حيث يقول: "الثقافة هي ذلك الكل المركب المعقد الذي يشمل المعلومات والمعتقدات والفن، والأخلاق والعرف والتقاليد والعادات وجميع القدرات الأخرى التي يستطيع الإنسان أن يكتسبها بوصفه عضوا في المجتمع" [4] ومهما يكن من أمر تعدد واختلاف التعريفات، تبقى الثقافة مادة خصبة للدراسات الاجتماعية والإنسانية وذلك لمفهومها الواسع ولفضائها الغني برموزه وبقيمه لحضورها الدائم والمستمر في شتى الميادين فالثقافة حاضرة في كل زمان وفي كل مكان وعند كل الشعوب حيث " أن الإنسان في كل مكان على وجه الأرض كما يحتاج إلى الغذاء والكساء والمأوى والأمن من الهلاك، وكما يحتاج أيضا لإشباع رغبته الجنسية، نجد أن ثقافات الشعوب تتفق جميعا على تنظيم الحاجات الاجتماعية لأفراد المجتمع" [5].

وخلاصة القول فإن الثقافة من وجهة النظر الأنثروبولوجية هي مجمل التراث الاجتماعي، أو هي أسلوب حياة المجتمع وعلى ذلك فلكل شعب في الأرض ثقافة، بمعنى أن له أنماط معينة من سلوك والتنظيم الداخلي لحياته، والتفكير والمعاملات التي اصطلحت عليها الجماعة في حياتها، والتي تتناقلها الأجيال المتعاقبة عن طريق الاتصال والتفاعل الاجتماعي، وعن طريق الاتصال اللغوي والخبرة بشؤون الحياة والممارسة لها" . [6]

---

[1] - م س : ص 36

[2] - م ن : ص 50

[3] - م ن : ص 51

[4] - م ن : ص 35

[5] - م ن : ص 28

[6] - م س : ص 27

2-مفهوم الشعبية :

شكل مصطلح " الشعبية " موضوعا خصبا لعدد من الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية والسياسية وتكاد تتفق هذه الدراسات حول مفهوم " الشعبية " وما يشيعه من دلالات مختلفة.

فالشعبية صفة مشتقة من مصطلح الشعب الذي ألهمها المادة و الروح من حيث الطرح اللغوي الشكلي والدلالي والرمزي، فالشعبية صفة لكل ما يصدر عن الشعب قولا، ممارسة، سلوكا وتصورا للحياة وللأشياء ويندرج ضمن هذه الدائرة المفهوماتية لمفهوم لشعبية أيضا كل ما هو موجه للاستهلاك الشعبي سواء أكان ماديا أو معنويا .

يختلف مفهوم الشعبية عن مفهوم الشعوبية والشعبوية اللذين يستثمران في حقول ومناسبات سياسية وإثنولوجية أخرى. . .

وحديثنا عن مفهوم الشعبية يفرض علينا الإشارة إلى عدد من الدراسات الاجتماعية والإنسانية وكذا بعض الأطروحات لعلمية التي ترفض استعماله – أي استعمال مفهوم الشعبية–، وتسعى جاهدة من أجل البحث عن مصطلح البديل والمؤهل لتكفل بكل المظاهر والقضايا التي قد يحملها هذا المصطلح بين طياته أو يشير إليها من خلال إشعاعاته المادية والمعنوية.

تعود أسباب وتعليلات هذا الرفض إلى الرأي القائل أن مصطلح الشعبية: "مصطلح إيديولوجي لا يجد مبررا للاستعمال والتداول إلا في المجتمعات الطبقية التي تقسم مسألة السلطة والهيمنة ومواطنيها إلى طبقة مسيطرة مهيمنة و طبقة خاضعة محكومة. . . ولكل من الطبقتين رؤياها وتصورها عن الواقع،تصوغ بهما أيديولوجيتها المعروضة على واجهة ثقافية، وفي هذه المجتمعات يصطلح على ثقافة الطبقية المسيطرة بالثقافة الرسمية، مقابل ثقافة الطبقة المحكومة المهيمن عليها ."[1]

رفضت بعض هذه الدراسات استعمال مصطلح الشعبية لاعتقادها أنه مصطلح سياسي إيديولوجي لا يمت إلى التصورات المعرفية بأية صلة.

[1] محمد بزيكا،" مفهوم الثقافة الشعبية بين المثقف العضوي و التقليدي " ، مجلة آفاق، الصادرة عن اتحاد كتاب المغرب، السلسلة الجديدة، ع، 9 يناير، 1982، ص 13

لقد اجتهد بعض المهتمين لإيجاد مصطلح عملي أكثر وضوحا وأكثر تعبيرا عن هذا الفضاء وما يدور في فلكه من قضايا ومظاهر ثقافية مرتبطة ارتباطا عضويا بالشعب. فظهرت مجموعة جديدة من المصطلحات وحاول كل باحث إيجاد مبررات علمية لشرعية مصطلحه.

ولعل أهم هذه المصطلحات التي عمل أصحابها على التأسيس لها وترسيخ معالمها من حيث الطرح الموضوعاتي والمعرفي والمنهجي ما يلي :

- الثقافة الشفوية أو الشفهية - Culture orale
- الثقافة المحلية -Culture locale
- التقاليد الشفوية - Tradition orale
- التراث التقليدي - Patrimoine traditionnel
- الفلكلور - Folklore

غير أن المصطلح الأكثر شيوعا واستعمالا في الدراسات الأكاديمية وفي أكبر الجامعات والمراكز العلمية يبقى بدون منازع مصطلح الفلكلور.

يتكون مصطلح الفلكلور من لفظتين اثنتين: فولك Folk أي عامة الناس أو الشعب ولور Lore أي المعرفة أو الحكمة لتصبح الترجمة: حكمة الشعب أو معرفة الشعب.

استعمل هذا المصطلح لأول مرة من قبل الباحث الإنكليزي **وليام جون تومز** في مقال نشره في جريدة **" ذي أثنيوم "** في شهر أوت من سنة 1846، و لم يكشف وقتئذ هذا الباحث عن اسمه، وقع البحث باسم مستعار وهو **امبروز ميروتون.**

لقد اختار مصطلح الفلكلور عنوانا لذلك الحقل المعرفي والاجتماعي والثقافي الذي شمل: الأساطير والخرافات والقصص الشعبية، والنكات والأمثال والحزازير والألغاز، والترانيم، والتعاويذ والتبركات واللعنات، والشتائم والسبات، والإيمان، والإجابات التقليدية المقننة، والمقاهرة، والمعايرة، وعبارات التحية، والوداع، والمجاملات، والملابس الشعبية، والرقص الشعبي، والمسرح الشعبي، والفن الشعبي، والمعتقدات الشعبية والطب الشعبي، والموسيقى الشعبية، والأشعار

والأغاني والملاحم الشعبية، وما يكتب على القبور والسيارات، والياقطات، والجدران، وأغاني ألعاب الأطفال، وأغاني الكبار في تلعيب الأطفال والإيماءات والرموز والدعاء والنكات العلمية ونداءات الباعة وطرق الطبخ وأنماط التطريز وأنماط البيوت، والأسوار وبيوت الحيوانات، وما يقال لطرد الحيوانات أو استدعائها وما يقال عند العطس والسعال والتثاؤب والاحتفالات الشعبية في المواسم والأعياد والمناسبات المختلفة ".[1]

لقد فضل بعض الدارسين المهتمين بموضوع الثقافة الشعبية مصطلح الفلكلور لشساعة فضاءاته الموضوعاتية من جهة ومن جهة أخرى لماهيته العلمية حيث اقترن اسمه بعلم جديد استطاع أن يصنع لنفسه مكانة معرفية خاصة ومميزة بجانب العلوم الاجتماعية والإنسانية وهو علم الفلكلور: " والذي يتناول دراسة ثقافة المجتمعات وآثارها المادية في مرحلة الحضارة التي سبقت مرحلة التحديث المعاصرة، حيث وجد العطاء الحضاري للإنسان من خلال ذاته المرتبطة بالجماعات الفطرية كالأسرة والمجتمع المحلي، اللذين يضمنان رعاية فردية للإنسان وإطاره الذاتي، كما تشمل الدراسة الفلكلورية خبرة الإنسان الفكرية والمادية والآثار التي تركها في هذا المجال"[2].

أخذ علم الفلكلور في السنوات الأخيرة أول لنقول في النصف الثاني من القرن العشرين مكانته إلى جانب العلوم الإنسانية والاجتماعية وخاصة الأنثروبولوجيا حيث "بدأت هذه الأخيرة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بداية فلكلورية، ويرجع سبب تداخل علم الفلكلور مع علم الأنثروبولوجيا في دراسة قضية الإنسان وأعمالة وثقافته وخبرته البشرية "[3].

أصبح علم الفلكلور يدرس علم الإنسان وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلى مستوى الشهادات الجامعية كافة، وليس أدل على مدى تزايد العناية بهذا العلم من إنشاء العشرات من الجمعيات والمؤسسات والمجلات المتخصصة بمجالات الفلكلور"[4].

---

[1] - هيام الملقي، ثقافتنا في مواجهة الانفتاح الحضاري، دار الشواف للنشر و التوزيع، الرياض، 1995ص 261.

[2] - عبد اللطيف البرغوثي :" بين التراث الرسمي و التراث الشعبي، مجلة الصامد الاقتصادي، العددان 67- 68، السنة 9، آيار، حزيران تموز، آب، 1997 ص 24

[3] - هيام الملقي : م، س، ص 260

[4] هيام الملقى : م س، ص 25

أولت الدول الأوروبية والأمريكية اهتماما كبيرا بالفلكلور وعلم الفلكلور، فعملت جاهدة على تدوين مادته وتصنيفها وإخراجها في كتب ومجلات ونشرها بين الناس وصيانتها من الضياع والاندثار والزوال وتفعيل ما تحتويه من قيم مختلفة واستثمارها استثمارا حيا ومفيدا لحياة الناس في شتى الميادين، كما سخرت لذلك أموالا كبيرة وخططت لذلك برامج متعددة من أجل التكفل بمواد الفلكلور تكفلا علميا واجتماعيا وثقافيا واقتصاديا وسياسيا، فبنت لذلك المراكز الضخمة والمتاحف الكبيرة، وعقدت لذلك ونظمت الملتقيات والمؤتمرات والندوات والمهرجانات، وسخرت لكل ذلك الوسائل التكنولوجيا الحديثة والمتطورة في التسجيل والتصوير والكتابة والتدوين والصيانة والتخزين والإخراج. . . وقد يتساءل المرء حول دوافع وأسباب هذا الاهتمام وهذا التكفل العلمي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي لمادة الفلكلور:

لماذا كل هذا الاهتمام ؟

لقد أدركت المنظومة الفكرية الغربية قيمة الفلكلور ومظاهره المادية والمعنوية والسلوكية، من حيث الطرح الهوياتي الحضاري والثقافي، ومن ثم فإن الاهتمام بالمادة الفلكلورية هو أولا وقبل كل شيء اهتمام بأصالة وماضي الشعب وبأصوله الحضارية والثقافية والتاريخية وبماضيه وماضي أجداده العريق والعتيق.

ولعل ما زاد في تفعيل الفكر الغربي لمادته الفلكلورية هو ذلك الوعي المعرفي العميق في أن الفلكلور هو المعادل التاريخي والحضاري والعقائدي والإيديولوجي والثقافي والاجتماعي للهوية الشعبية في أوسع معانيها .

وأن الحفاظ عليه وصيانته والتكفل به هو في حقيقة الأمر حفاظ على الهوية الشعبية وصيانتها تكفل بها خوفا عليها من التمزق والتشوه والطمس والاندثار.

إن الفلكلور بمظاهره العديدة والمتعددة مرتبط ارتباطا عضويا بالهوية الشعبية والتي هي في أبسط معانيها " اسم الكيان أو الوجود على حاله، أي الوجود الشخص أو الشعب أو الأمة، كما هي بناء على مقومات أو مواصفات وخصائص معينة تمكن من إدراك صاحب الهوية بعينه دون اشتباه مع أمثاله من الأشباه والمسألة في هذه القضية تتعلق بنوعية تلك الصفات والمقومات الخصائص.

لقد كشفت الدراسات الاجتماعية والتاريخية والحضارية واللغوية والأدبية والأنثروبولوجية مدى قوة الترادف

الدلالي والرمزي الذي أحدثه المصطلحات: الفلكلور والهوية، حيث يشيران و يحيلان بطريقة أو بأخرى إلى بعضها البعض.

وانطلاقا مما سبق ذكره، لقد اكتسب الفلكلور أهمية كبيرة في الدراسات الإنسانية والاجتماعية التي تهتم بأصول الشعوب وعاداتها وتقاليدها وتصوراتها الذهنية والفكرية ودلالات تخيلاتها على طقوسها ومعتقداتها. قابل الاهتمام العلمي والاجتماعي والثقافي الأوروبي بالفلكلور عدم اهتمام وعدم اكتراث المنظومة الفكرية العربية بفلكلورها، حيث أن العرب لم يتفطنوا لقيمة الفلكلور في حياة الإنسان إلا مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين حيث ظهرت الإرهاصات الأولى على يد عدد قليل ومحدود جدا من الباحثين العرب الذين بدءوا في الاهتمام بما أسموه وقتئذ بالمأثورات الشعبية وبالتراث الشعبي وقد ركزوا هذا الاهتمام خاصة على مجال الأدب الشعبي... غير أن هذا الاهتمام كانت تنقصه في كثير من الأحيان الروح العلمية والمنطق العلمي السليم... و بالتالي لم يرقى إلى مستوى تأسيس رؤية معرفية خاصة بالأدب الشعبي وقضاياه اللغوية والنصية. لقد ظل المهتمون يتحركون في الدائرة الإشكالية حول علاقة الأدب الشعبي بالأدب الفصيح، وقراءة الأول في ضوء ما أنتجه الثاني من مفاهيم وتصورات نقدية، لقد تناولت بالدراسة " قضية العلاقة القائمة بين الأدب الفصيح والأدب العامي، في ضوء تكوين حضارتنا النفسي والتاريخي، وبينوا أن هناك تفاعلا حيا وخلاقا قائما بين الأدبيين على مر العصور[1]... وما يمكن الإشارة إليه في الحديث في المنظومة الفكرية العربية وواقع وآفاق الثقافة الشعبية أنها تخوفت من استعمال مصطلح الفلكلور كمصطلح علمي وذلك راجع بدون أدنى شك إلى ذلك الفهم الخاطئ والخطير لهذا المصطلح حيث أفرغوه من معاينة الصحيحة واكسبوه دلالات غير علمية وغير صحيحة ليصبح عند المثقف العربي مرادفا دلاليا للفوضى وللتخلف وللهمجية وللضعف وللسذاجة. وكل قول أو فعل أو سلوك وصف ونعت بالفلكلور والفلكلورية هو في اعتقادهم ساذج، همجي لا يستحق الدراسة والاهتمام وغير جدير بالعناية ولا يرقى إلى المستوى العلمي.

[1] - د.أحمد بن نعمان: الهوية الوطنية – الحقائق والمغالطات، شركة دار الأمة للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع، الجزائر، 1996 ص 21

وخوف المنظومة الفكرية العربية من الوقوع في الفوضى المفهوماتية أو أن تنعت وتصنف بعض من دراستها الاجتماعية والإنسانية التي اهتمت بالمادة الشعبية في الدائرة المفروضة، الممنوعة، المحرمة أو الساذجة ظل الدارسون العرب متمسكين محافظين على مصطلح الثقافة الشعبية التي تقوم أساسا على المحاور التالية:

1-أشكال التعبير الشعبي (الأدب الشعبي).

2-العادات والتقاليد الشعبية.

3-المعتقدات والطقوس الشعبية.

4-الفنون الشعبية.

5-الحرف والصناعات التقليدية.

غير أن الاهتمامات العربية بموضوع الثقافة الشعبية في إطارها الجزئي أو الشامل ظلت محتشمة وقليلة بل وفقيرة جدا من حيث الطرح المعرفي والمنهجي مقارنة مع ما يزخر به المجتمع العربي من مأثورات شعبية أصلية وأصيلة.

امتازت بعض هذه الدراسات بالسطحية وكثرة الأحكام التي تفتقد إلى التأسيس العلمي والرؤية العلمية وذلك لغياب من المنظومة التربوية والبيداغوجية العربية بعض العلوم التي قد تؤهل الباحث العربي إلى التعامل مع الثقافة الشعبية ومظاهرها تعاملا علميا موضوعيا، ومن أهم العلوم التي تفتقد إليها المعارف العربية نذكر علوم الأنثروبولجيا، والأثنولوجيا والأثنوجغرافية والجغرافيا البشرية – وعلم السلالات البشرية. ولقد ظلت كثير من الدراسات العربية لمادة الثقافة الفلكلورية للمجتمع، ترتبط برباط نفسي ووجداني عند الشعوب، كما يقوم على سيادة القيم الروحية والوجدانية والأخلاقية على الجوانب المادية في حياة الإنسان، والفلكلور بعامة، يمثل عطاء النفس وعطاء الذات وعطاء الخبرة العقلية المرتبطة بالفطرة البشرية وعفويتها ".

إن السؤال الذي يظل يضغط علينا هو ما مستقبل الثقافات الشعبية العربية ؟

ما ظل يقلقنا كثيرا في الآونة الأخيرة هو ذلك الغياب شبه كلي لتكفل بموضوع الثقافة الشعبية وعدم التفكير في مصيرها أمام شبح العولمة... وكأن المثقف العربي تنصل عن دوره الريادي والمسؤول ولم يعد يأبه بالمسألة الثقافية

الوطنية الشاملة (الثقافة الرسمية والثقافة الشعبية). ولم يعد يأبه أيضا بما تنسجه حوله العولمة الثقافية من خيوط عنكبوتية خطيرة والتي تسعى جاهدة من أجل شل حركته الثقافية وقطع جذور وأصول انتمائه الثقافية والحضارية والتاريخية.

يشغل الحديث عن التخوف من شبح العولمة فضاءا فكريا واسعا عند الشعوب حيث تعمل جاهدة وبكل طاقاتها البشرية والمؤسساتية على صيانة ذاتها وانتماءاتها الثقافية والحضارية وذلك من خلال التفعيل الحقيقي والأصيل لمظاهر ثقافتها الشعبية كمادة أساسية وحية تطعم وتغذي بها ذاتها وكسلاح قوي تحارب به من يحاول الاعتداء على هويتها أو تشويهها أو تدميرها.

لقد أحدثت العولمة في نفسية المثقف العضوي (بمفهوم كرامشي) خوفا ورعبا كبيرين، فهو يخاف ويخشى من أن تسقطه وترمي به في العدمية والغرابة والضياع وللانتماء الثقافي والهوياتي، فهو يخشى ويخاف من أن تضيع منه خصوصيتها الثقافية التي قد لا تستطيع المقاومة والصمود أمام النموذج الثقافي الذي تسعى العولمة إلى فرضه، ومن ثم فإن الذين يتحدثون عن مخاطر العولمة الثقافية المتمثلة في اختراق الخصوصية الثقافية لهذه المجتمعات لديهم من الأسباب الموضوعية ما يجعل قلقهم وتخوفه منطقيا، فهذه الثقافات رغم ما تملكه من مقومات ذاتية للبقاء والاستمرار، كانت لا تزال – قبيل بزوغ شمس العولمة – تخوض معركتها مع التحديات والتغيرات التي شهدتها مجتمعاتها في النصف الأخير من القرن المنصرم، والتي أحدثت واقعا اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا ونفسيا وبيئيا جديدا قلل من حيوية هذه الثقافات وجفف كثيرا من مصادرها ومنابعها "[1].

ولعل ما أدى بالمثقف العربي إلى أن يتحرك بعيدا ومنفصلا عن الكيان الثقافي الشعبي العربي هي تلك الرؤية الايديومعرفية التحقيرية والمدمرة التي ورثتها عن المنظومة الاستعمارية التي كانت دائما تسعى إلى طمس وتشويه الكيان الثقافي العربي الأصيل.

لقد اهتمت المنظومة الكولونيالية مبكرا بمظاهر الثقافة الشعبية العربية حيث سخرت لذلك أموالا كبيرة ووسائل ضخمة كما أوفدت إلى الميدان العربي عساكرها وإدارييها ورجالاتها الدينية، فنزلوا الميدان واختلطوا مع

---

[1] - محمد بزيكا، م س، ص 15.

الشعوب العربية الأمر الذي ساعدهم من تسجيل العادات والتقاليد العربية والمعتقدات والطقوس الشعبية والفنون التقليدية العربية وأشكالها التعبيرية العديدة والمتنوعة لقد سخرت إدارة الدول الاستعمارية لهذه المهمة طاقات بشرية معتبرة، فطافوا في المدن والقرى والمداشر، وحضروا فـي الحفلات والمواسيم الطقوسية وشاركوا العرب في أفراحهم وفي أقراحهم. . .

غير أن علاقتهم مع مظاهر الثقافة الشعبية العربية لم تقف عند حدود التسجيل والفهم والاستثمار الاتصالي التواصلي، فسرعان ما شرعوا في تنفيذ سياستهم التغريبية التشويهية والتحنيطية حيث انحرفوا بما سجلوه من مظاهر الثقافة الشعبية العربية انحرافا خاطئًا وخطيرا، فأفرغوها من قيمها الأصيلة وعوضوها بقيم غربية من وحي خطتهم ونيتهم في تشويه المسيرة الثقافية والحضارية للشعب العربي، وقطع علاقته بجذوره الحضارية والتاريخية، فأبدعوا قيما ونسبوها إلى العقلية العربية التي وصفوها بالتحجر والتخلف والفوضى وعدم قدرتها على الإبداع وعلى مسايرة متطلبات العصر.

لقد اتجهت المنظومة الفكرية الاستعمارية بالثقافة الشعبية اتجاها خاطئًا وخطيرا حيث أفقدتها ماهيتها ودورها الريادي في الحفاظ على أصالة انتماء الشعب العربي.

ومهما يكن من أمر نشير إلى أن المثقف العربي البورجوازي لم يتحرر من هذه الرؤية الاستعمارية في تعامله مع مظاهر الثقافة الشعبية حيث ظل هو الآخر ينعتها بالسذاجة والتخلف والهمجية والفوضى والمتوحشة لقد صنع المثقف العربي جدارا معرفيا وثقافيا وإيديولوجيا بين ثقافته أي ثقافة النخبة أو ثقافة المؤسسات وثقافة الشعب أو الثقافة الشعبية والتي لم يقف عند حدود وصفها بالتخلف والضعف بل وصل به الحد إلى إقصاءها من دائرة الثقافة الوطنية ووضعها في الطرف المناقض للثقافة النخبوية وللثقافة الوطنية غير أن الواقع الثقافي والاجتماعي والتاريخي والإيديولوجي للبنية الحضارية والتاريخية والثقافية العربية تبين أن الثقافة الشعبية ليست نفيا للثقافة الوطنية، ولكنها تصحيح لها. وهذا التصحيح يكتسب معناه من التصحيح السياسي، فإذا كنا نطالب بالديمقراطية، على الصعيد

السياسي، فليس مقبولا أن نسكت عنها في الميدان الثقافي، وإذا كنا نطالب بإسماع صوت الشعب لسمع صوتها من هذه الأجهزة، إن العلاقة بين الثقافة الوطنية والثقافة الشعبية إذن تتحدد من خلال مصير الديمقراطية.[1]

إن الثقافة الشعبية مؤهلة لمواجهة مستقبل ثقافي وسياسي وإيديولوجي صعب وعنيف، فهي مرشحة لخوض مقاومة على ثلاث جبهات:

- جبهة الماضي وما ألصقه لها الاستعمار من نعوت وأوصاف خاطئة وخطيرة.
- جبهة الحاضر العربي وما يميز المثقف العربي من مواقف عدائية واحتقارية لمظاهرها المادية والمعنوية والسلوكية وإقصاءه إياها من الثقافة الوطنية الشاملة.

*جبهة المستقبل وما تريد العولمة فرضه من نماذج ثقافية على الشعوب وعلى حساب ثقافتها الشعبية وقد تشكل هذه الجبهة أخطر الجبهات لأن العولمة التي تعتبر وسائل الاتصال أحد أذراعها الهامة، التي أحكمت سيطرتها على كل شيء بحيث لا يستطيع الأفراد والجماعات والدول يشعرون بالقلق فالعولمة الاقتصادية لها أثرها على الدول النامية وشعوبها على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والثقافي ففي الميدان الثقافي نجد أن الثقافات المحلية لهذه الشعوب مهددة بأن يصيبها ضرر كبير من العولمة لعدم توفر الإمكانيات لتقديم وحماية هذه الثقافات من الفيضان الذي يتلقاه الفرد من خلال هذه الوسائط لنقل المعلومات و قنوات الاتصال الفضائية [2].

قد لا يتحقق هذا الأمر إذا كانت هذه الشعوب وهذه المجتمعات تمتلك القدرة المادية والمعنوية لصيانة ذاتها وكيانها الثقافي الخاص، فالعولمة لا تكسح ولا تغزو إلا الثقافات والمجتمعات والشعوب التي افتقدت معالمها التاريخية و الحضارية وتخلت عن ثقافتها المحلية الأصلية والأصيلة وتهاونت في حماية وصيانة هويتها الحضارية.

فإذا كانت العولمة كطرح اقتصادي واجتماعي وثقافي تسعى جاهدة من أجل إخضاع كل المجتمعات وكل الثقافات وكل الشعوب إلى منطق واحد وموحد فإن هذا لا يعني الذوبان والاستسلام لعادات الغير وتقليده، وإنما ضرورة العودة لثقافة وهي الوحيدة القادرة على مواجهة العولمة، فبفضلها يتحصن المرء ويأخذ جرعات المواجهة

[1] - كلمة التحرير، مجلة المأثورات الشعبية، السنة 14 العددان 55 – 56 قطر يوليو – أكتوبر 1999.

[2] صالح جديد، الأشكال التعبيرية الشعبية و تحديات العولمة" مجلة المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر 2002، ص 75

النافعة التي لا تعزله ولا تذيبه، والثقافة الشعبية هي حجرة عثرة في وجه دعاة العولمة لأنها تعطي لكل مجتمع عناصر التمييز والاستقلالية من ناحية، ومن ناحية أخرى تقوي الوحدة الوطنية وذلك لتنوعها .[1]

بعدما وقفنا على مفهوم الثقافة الشعبية ووظيفتها التاريخية والحضارية وواقعها الاجتماعي والثقافي نحاول الحديث عن أهم الميكانيزمات والإجراءات المنهجية والمعرفية الضرورية من أجل تفعيلها وصيانتها وحمايتها من الاندثار والزوال.

ولعل أهم محطة يمكن الانطلاق منها هي التفكير في مستقبل الثقافة الشعبية وفي قدرة المنظومة الفكرية العربية على التكفل بموضوع الثقافة الشعبية تكفلا علميا سليما وأمينا، تبقى دون أدنى شك تلك المحطة المرتبطة بموقف المثقف العربي وبرؤيته لها فهو، مطالب بتغيير ذلك الموقف وتلك الرؤية والاهتمام بها كجزء ثابت لا يتجزأ من حضارة وثقافة وتاريخ شعبه وكذا أنماط تفكيره ورؤيته للحياة وللأشياء " لأن الشعب دائما يقدم بنفسه جوانب غير معروفة من شخصيته وكيانه، ويعبر بنفسه عن كوامن ذاته، ويحكي داخل مروياته ومأثوراته حقائق قد يغفل التاريخ عن ذكرها، فالفن الشعبي هو الصورة التكاملية لشخصية الشعب التي تعكس في إبداعه الفني ويظهر ذلك ضمن أشكال ممارسة لمأثوراته، وفيما يقيمه من احتفالات في الأعياد والمناسبات العائلية... وفي طقوس العمل وممارسة مشتقة العمل... وفي السفر... أو زيارة الأماكن المقدسة وفي استقبال أيام السنة... وارتباط ذلك بعقيدته وإيمانه الديني... في صراعه من أجل تحقيق حياة أفضل، وفي كل نشاط حي يمارسه الإنسان ".

غير أن دور المثقف العربي في تفعيل موضوع الثقافة الشعبية غير كاف، فلا بد من تدخل المؤسسات الرسمية ومشاركتها للمثقف وذلك بالتأطير الإداري والمالي والعلمي والثقافي والبيداغوجي، وقد يتجلى دور المؤسسات في المحطات التالية :

*تشجيع الاهتمام بالمادة الشعبية جمعا وتدوينا وصيانة وإخراجها في كتب ومجلات والتعريف بها في نطاق واسع.

*تسخير الوسائل السمعية البصرية الضرورية التسجيل والتصوير.

---

[1] صفوت كمال، مدخل لدراسة الفلكلور الكويتي، ط 2 الكويت، 1973، ص 76

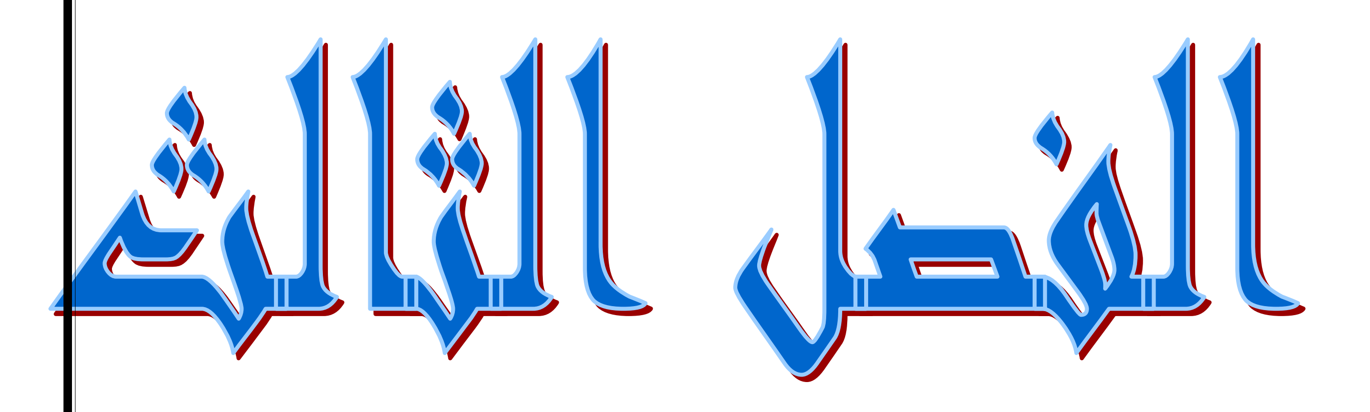
*إنشاء المخابر العلمية والمراكز البحثية التي تتكفل بالمادة الشعبية تكفلا علميا بعيدا عن الأطروحات العرقية الإثنية الضيقة.

*- إدراج و إدماج مظاهر الثقافة الشعبية ضمن البرامج البيداغوجية التعليمية.

*- استثمار الثقافة الشعبية استثمارا سياحيا أي توفير السبل العلمية والإدارية من أجل صناعة من بعض مظاهر الثقافة الشعبية ثقافة سياحية مفيدة.

*- استثمار الثقافة الشعبية استثمارا اقتصاديا أي توفير السبل العلمية والإدارية من أجل بناء اقتصاد وطني من بعض مظاهر الثقافة الشعبية كالحرف والصناعات التقليدية

خلاصة القول : فإن المؤسسة الثقافية العربية وأن المثقف العربي يملكان من القدرات المادية والمعرفية ما يؤهلانهما لصياغة والفاعلية الحضارية والتاريخية والثقافية والاجتماعية والإيديولوجية، وقد يرتكز هذا التصور خاصة على القاعدة الموضوعاتية لظاهرة الثقافة الشعبية المادية والمعنوية والسلوكية وعلى الإمكانات المادية التي تزخر بما بها المؤسسات العربية وعلى الوعي الكبير والعميق الذي أظهره عدد من المثقفين العرب في السنوات الأخيرة حين اتجهوا نحو الثقافة الشعبية اتجاها علميا لاستنطاق بعض عناصرها واستخلاص العبرة والمادة من أجلب صيانة الذات والكيان والهوية...



العادات و التقاليد الشعبية

ظاهرة التويزة و أبعادها

الاجتماعية و الثقافية والاقتصادية

تعتبر العادات والتقاليد الشعبية الطابع المميز للشعوب عن بعضها البعض من حيث الطرح الاختلافي كما نعتبر أيضا من المعالم الأساسية في تحديد هوية الشعوب من حيث الطرح الهوياتي والثقافي والاجتماعي.

تحمل العادات والتقاليد الشعبية بين طياتها عددا من القيم المرتبطة ارتباطا عضويا بهوية انتماء الشعوب وهوية نمطها المعاش، كما تشكل هذه العادات والتقاليد المادية والمعنوية والسلوكية ترجمانا حيا وادقا وواقعيا عن النظم الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والعقائدية والفنية للشعوب.

إن دراسة العادات والتقاليد الشعبية محطة أساسية لاقتحام عمق المجتمعات وفهم تاريخها الثقافي والاجتماعي.

فهي تساعد على فهم عميق للواقع الشعبي ولطموحاته. كما قد تشكل هذه العادات والتقاليد مادة خصبة من أجل تأسيس مشروع ثقافي واجتماعي واقتصادي وسياسي يتماشى ونفسية الشعب وكذا هويته ونمط تفكيره ورؤيته للحياة وللأشياء.

إن الشعب الجزائري، كغيره من الشعوب، يمارس عاداته وتقاليده بصورة عادية وطبيعية.فهي جزء لا يتجزأ من شخصيته وهويته وثقافته وحضارته. فلقد ظل يمارس عاداته وتقاليده دون هوادة ولا انقطاع ينظمها وينظم أطرها الثقافية والاجتماعية والعقائدية، فيحتفل بأعياده، يمارس طقوسه وفق رؤية ومنطق خاصين به وبشخصيته.

إن الحديث عن كل العادات والتقاليد الجزائرية دفعة واحدة يتعدى طاقتنا وذلك لتنوعها وتعدد أجناسها وأغراضها ولاتساع فضاء ممارساتها من حيث الطرح الزمني والمكاني[1].

سوف نقتصر على شكل واحد من عادات وتقاليد الشعب الجزائري والذي لاتزال ممارسته حية ومستمرة في مناسبات مختلفة وفي فضاءات اجتماعية وثقافية واقتصادية مختلفة أيضا. نقتصر على دراسة ظاهرة التويزة والتي نقتحم فضاءاتها المختلفة عبر عدد من الأسئلة أهمها:

---

[1] - د. محمد سعيدي: العائلة، عاداتها وتقاليدها بين الماضي والحاضر ظاهرة الاحتفال بالأعياد نموذجا في مجلة "إنسانيات مجلة "عن مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية- العدد 04 أفريل 1998

ما مفهوم التويزة ؟

ماهي طبيعتها المادية والمعنوية ؟

ماهي أبعادها النفسية والاجتماعية والاقتصادية ؟

ماهي أصولها العقائدية ؟

تعريف التويزة:

منذ البداية لابد من الإشارة أن مقاربتنا لظاهرة التويزة أردناها وظيفية بنيوية ممزوجة بمقاربة اتنوغرافية والتي أردناها مقدمة افتتاحية وتمهيدية لتحديد الموضوع وأطره الثقافية والاجتماعية والبشرية.

إن التويزة مصطلح شعبي يعني التعاون والمساعدة. وقد يبدو أن المصطلح من حيث الأصل اللغوي قريب من لفظة " أزى "و "تأزى" القوم أي تدانوا، تساعدوا وتآزروا، فالفعل الشعبي – العامي – "توّز"، يقترب بل يترادف دلاليا ورمزيا مما يشيعه الفعلان الفصيحان: " أزى وأزر " – فالأفعال الثلاثة: توّز- ازى – ازر، تعني المؤازرة، وتقوية الصف والتعاون والمساعدة والتآخي.

فالتويزة مصطلح شعبي يترجم معاني التعاون والمساعدة لغة واصطلاحا، ومنه اشتقت العبارة الشعبية "الجماعة توزت لفلان" أي أن عددا من الأفراد ينتمون إلى كتلة بشرية واثنية وثقافية واجتماعية وجغرافية واحدة (العائلة-القبيلة-القرية...) يسرعون لمساعدة من هو في حاجة ماسة إلى مساعدة من أجل تحقيق رغبة معايشة خاصة وشخصية قد عجز عن تحقيقها منفردا ولوحده.

الطبيعة المادية والمعنوية للتويزة:

إن ظاهرة التويزة ممارسة ثقافية واجتماعية واقتصادية تمتاز بحضور قوي خاصة في المجتمع الريفي التقليدي، في حين تكاد تنعدم في المدينة وذلك راجع إلى طبيعة النظم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية وكذا العلاقات الإنسانية والأخلاقية لكل فضاء:

الريف	المدينة
↓	↓
العلاقات الاجتماعية خاضعة لمنطق القرابة الدموية–الإثنية	العلاقات الإجتماعية خاضعة لمنطق المصلحة و التعددية الوظائفية و التنوع
↓	↓
الفضاء الجغرافي صغير ومحدود الحجم و مغلق	الفضاء الجغرافي كبير كبير الحجم و مفتوح
↓	↓
العائلة عنوان الإنتماء (أولاد فلان–بني فلان)	النزعة الشخصية عنوان الانتماء
↓	↓
السكن جماعي و مفتوح (الدار الكبيرة –الحوش. . .)	السكن فردي و مغلق
↓	↓
نظام عرفي جماعي الجماعة–كبار القرية	نظام قانوني مؤسساتي الشرطة–المؤسسات
↓	↓
النشاط المهني فلاحة رعي الغنم. . .	النشاط المهني متنوع و متعدد

تشكل العناصر المشكلة للفضاء الريفي كالقرابة- والسكن الجماعي- والنشاط الفلاحي- والسلطة العرفية- والعلاقات الاجتماعية- التربة الخصبة لظهور ولممارسة التويزة لأن الأفراد ملتحمون ببعضهم البعض ويحسون بآلام وآمال بعضهم البعض.

لقد ظهرت التويزة أول ما ظهرت وشاعت في الميدان الفلاحي الزراعي وقد خضع نظامها لمنطق فلاحي خاص. . .

إن الإنتاج الزراعي حين يأتي ويحين قطافه لابد وان يسرع الفلاح حتى لا يضيع منه دلك وذهب سدا غير أن هدا الفلاح صاحب الإنتاج فهو محدود القوة والإمكانيات الأمر الذي يستدعي السرعة والقوة اللازمتين وقد لا يجدهما -هذا الفلاح-إلا استجاب له المقربون له من أقارب وأصدقاء وجيران فلاحين وأمثاله.

إن التكفل السريع بالإنتاج يحتاج إلى معاونة ومساعدة جماعية أو بلغة أخرى يستدعي التويزة.

إن استجابة الجماعة لنداء التويزة تحمل عدة قيم ومعاني مادية ومعنوية، فماديتها تتمثل في عدم ضياع المحصول الزراعي واستفادة هذا الفلاح " المتوّز له " استفادة مادية، أما معنوياتها، فتتمثل في عدم إحساس هذا الفلاح بالمعاناة الشخصية وبالعزلة وبالتالي فإن الأفراد " المتوزرون "يعملون جاهدين من أجل تخفيف من أعباء ومتاعب من بعض الأعمال الشاقة التي لا يقدر القيام بها هذا الفلاح بمفرده.

إن الوضعيات والحالات النفسية والاجتماعية والاقتصادية للفلاحين متشابهة وذلك نظرا لانتمائهم إلى نفس الفضاء ماديا ومعنويا، فكل فلاح يحس بمعاناة زميله وهو مقدم على بعض الأعمال الشاقة والمتعبة كالحرث والحصاد وجني التمور وغيرها من الأنشطة الفلاحية التي تتطلب يد عاملة كثيرة وقوية عددا وعدة.

يفرض هذا الإحساس المشترك بين الفلاحين ثقافة التويزة مبدأ وممارسة وحقا وواجبا،كإجراء عملي يفيد به الفلاح غيره من الفلاحين ويستفيد هو الأخر منه من الفلاحين الآخرين. وذلك عملا بمبدأ المثل الشعبي القائل: " اليوم عليّ وغدا عليك "

الأبعاد النفسية والاجتماعية والاقتصادية للتويزة:

لم تقتصر التويزة على فلاح دون الأخر، فكل فرد ينتمي إلى الجماعة وكان في حاجة إلى المساعدة أو أن عمله أو مشروعه يقتضي التعاون. فيسرع أفراد جماعته إلى مساعدته بكل جدية وإخلاص ودون تهاون أو تردد.

فالتويزة ممارسة جماعية اجتماعية، يستجيب لها كل الأفراد المنتمين إلى نفس الجماعة.فهي مبادلة تعاونية بين هؤلاء الأفراد كما أنها غير خاضعة للشروط أو عقود مادية، قد يساعد فلاح فلاحا أخر بكل ما يملك من قوة مادية و معنوية، وغدا يأتي دور الفلاح المساعد (بكسر العين) أي يكون في حاجة ماسة هو الأخر إلى مساعدة غير أن الفلاح الذي قدم له المساعدة ذات يوم جاءت مساعدته ناقعة أي ليست في مستوى أو في حجم تلك المساعدة التي استفاد بها من عند زميله، فهي ضعيفة في شكلها وفي مضمونها كأن لم يحضر معه وسائل الإنتاج أو جاء متأخرا وغير هدا من الممنوعات التي عرقلت الاستجابة للمساعدة. . . فمهما تكون طبيعة المساعدة التي قد يؤديها، فلا لوم علية سواء من قبل زميله الذي قد ساعده ذات مرة أو حتى من قبل الجماعة السلطة المعنوية والمنظمة للتويزة.

نحاول تشكيل هذا الموقف في الشكل البياني التالي:

	فلاح " أ "	→	فلاح "ب"
الحلقة الأولى	↓		↓
	في حاجة إلى مساعدة حرث الأرض		يستجيب لمساعدة زميله يحضر ومعه محراثه وحيواناته التي تجر المحراث.

	الفلاح " ب "	→	فلاح " أ "
الحلقة الثانية	↓		↓
	في حاجة إلى مساعدة حرث الأرض		يستجيب لمساعدة زميله لكن لم يحضر معه أدوات العمل: لأنه لا يملكها أو معطلة.

ففي مثل هذه الوضعية وهذه الحالة، فإن الفلاح " ب" لا يلوم ولا يعاتب زميله على عدم إحضار أدواته كما فعل هو معه يوم ساعده في حرث أرضه.

كما قد يطلب فلاح المساعدة، ويستجيب له كل أفراد الجماعة بكل طاقتهم المادية والمعنوية ويقومون له بتويزة كبيرة ولكن قد يحدث أن يوم يطلب منه المساعدة والمشاركة في تويزة لأحد الزملاء فقد لا يلبي الدعوة والطلب والأمر لسبب من الأسباب كالمرض أو الغياب لأمر شخصي أو عائلي. . . فلا لوم عليه سواء من لدن زميله الذي ساعده ذات مرة أو من الجماعة التي ينتمي إليها، لأن المبدأ الأساسي في فعل التويزة هو أصل مبدأ روحي ومعنوي غير قائم على الحسابات المادية أو حتى على المحسوبية غير الأخلاقية الضيقة. فالحسابات والمقايضات غير مقبولة ولا وجود لها ضمن الفضاء الاجتماعي والثقافي والاقتصادي التقليدي العرفي القرابي المتماسك.

إن التويزة ممارسة معنوية قبل أن تكون مادية، يلتزم بها الفرد أمام الجماعة التي ينتمي إليها، فأساسها الإيمان بمبدأ التعاون وتبادل المساعدة في حدود الإمكان وتخفيف الأفراد عن بعضهم البعض من عبء وأهوال و متاعب الحياة المهنية الشاقة.

فالتويزة ممارسة اجتماعية جماعية، تزيد الأفراد حبا وتماسكا وتقربا إلى بعضهم البعض وإحسانا بآمال وألام بعضهم البعض. فهي ممارسة أيضا اقتصادية تحمل بين طياتها قيما مالية يفيد الأفراد بعضهم بعضا بها، فهي رأس مال معنوي ومادي في نفس الوقت يساهم في استثماره كل أعضاء الجماعة. إن الفلاح الذي يباشر عمله الحرث يستجيب له أبناء جماعته بمحارتهم وحيواناتهم، وبالتالي يوظفون وسائلهم الإنتاجية خدمة لصديقهم، يساعدونه بأيديهم وبما يملكون من أدوات العمل الصالحة والمطلوبة في هذا النمط من التويزة يقوم على الحضور الشخصي مصحوبا بأدوات العمل سنة و تقليدا في مثل هذه المناسبة. . . فالتويزة تكون باليد العاملة وبما يملك هذا العامل من وسائل الإنتاج الشخصية والتي يضعها في خدمة صديقه يستفيد منها.

فبلغة أهل الاقتصاد تترجم فعل التويزة بأنها تسخير جماعة من العمال طاقتهم اليدوية والفكرية ووسائل إنتاجهم المادية لمساعدة زميل لهم في حاجة ماسة إلى ذلك، و يتعاقد على هذا التقليد الجماعي الاجتماعي كل أعضاء الجماعة يفيدون ويستفيدون، يحضرون ويحضر لهم "يتوزون ويتوز لهم".

الأصول الدينية والثقافية للتويزة

التويزة ظاهرة ثقافية واجتماعية قديمة، مارسها الجزائريون واستفادوا منها سواء من حيث توطيد العلاقات الاجتماعية فيما بينهم أو من حيث المردودية الاقتصادية التي تعود عليهم بالربح والفائدة.

مارس الجزائريون التويزة سواء ذات المنفعة الشخصية أي الجماعة تساعد واحد من أعضاءها في نشاط من الأنشطة الحياتية الشخصية و الخاصة، أو ذات المنفعة العامة، أي تتعاون الجماعة فيما بينها من أجل عمل جماعي وهدف أو مصلحة جماعية ويعود بالفائدة على الجماعة، كشف الطرق، تنظيف المقابر، بناء الجسور، بناء المسا، فتح قنوات الري الخ. . .

لقد استمدت المنظومة الفكرية الريفية التقليدية الجزائرية ممارسة التويزة من العقيدة الدينية الإسلامية ومن التراث الفكري الشعبي وخاصة من الحكم والأمثال الشعبية التي تحمل مكانة بارزة في الممارسات الكلامية الشعبية الجزائرية.

لقد مارس الجزائريون الريفيون و خاصة الفلاحين منهم التويزة تحت وقع وإيقاع قول الله تعالى :" وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان "[1]

وقوله سبحانه و تعالى " ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون"[2]

وفي نفس العدد، نذكر بعض أحاديث الرسول (ص) الذي كان دوما وأبدا يحث المسلمين على التعاون ومساعدة بعضهم البعض، ومؤازرة القوي منهم للضعيف.

"الله في عون العبد مادام العبد في عون أخيه"

"من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا، نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة"

---

1 - من سورة الآية

2 - سورة الآية من

"مثل المؤمنين في توادهم و تراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى".

"خير الناس أنفعهم للناس"

"المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعض"

وقد تطعم الفكر الشعبي بهذه الآيات والأحاديث النبوية في مادة التعاون والمساعدة والتآزر ليترجمها ضمن عدد من المقولات الشعبية من الحكم و أمثال اتحدت دلائليتها حول الدعوة للتعاون و المساعدة الجماعية :

"في الشركة بركة"

"يد الله مع الجماعة"

واحد ما يغني الجماعة، الجماعة تغني الواحد"

"المتعاونة مع النصارى والقعود خسارة"

"ليعاونك بيد، عاونه بزوج"

إن الفكر التقليدي الريفي الجزائري يحن إلى الجماعة وإلى التآخي والتآزر والتعاون. وبالتالي فإن هذا الحنان مرتبط أصلا بالواقع النفسي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي والعقائدي للفلاح الجزائري الذي يعيش ضمن العائلة الواحدة المتماسكة والمترابطة كتلة واحدة موحدة. فكل فرد يعمل جاهدا للحفاظ على التماسك والانتهاء إلى العائلة الكبيرة – العشيرة – التي يحميها ويحتمي بها، يساعدها ويستفيد من مساعدتها له.

ونشير إلى أن ظاهرة التويزة قد وجدت في التنظيم الاجتماعي العائلي الممتد الإطار الإيجابي بامتياز، فكل فرد يشارك في التويزة، يعمل بجد وبإخلاص وبصدق كبير لأنه يعمل ويساعد ابن عائلته وابن دمه الذي هو أخوه من حيث الانتماء إلى العائلة الممتدة. فإن " المتوز." و " المتوز له " ينتميان إلى نسب واحد وعائلة كبيرة واحدة والتي هي أصلا تتكون من عدد من الأسر التي تحمل كنية واحدة. وتعود بنسبها إلى جد واحد تستمد منه كنيتها حتى يجوز أن يقال أن القرية هي "عائلة العائلات متوحدة بأصولها وكثافة التزاوج في ما بينها. ويكون من هو خارج القرية غريبا . . . إن العصبية العائلية الممتدة تنشأ عن ضرورات التعاون، وعن كون العائلة وحدة اقتصادية اجتماعية، أي

أن وحدة الإنتاج – في سبيل تأمين المعيشة والمكانة المطلوبتين في المجتمع الريفي،بدلك تتصل قرابة الدم اتصالا وثيقا بأهمية العمل المشترك في ظروف قاهرة واضطرارية.

لقد تبيّن من تشبعنا للمسار البشري والاجتماعي والثقافي والنفسي والعقائدي والاقتصادي والجغرافي لظاهرة التويزة أنها وجدت في نظام القرابة وما أفرزته من عصبية، أرضا خصبة. ومن ثمة، فإن المجتمعات التي تخضع علاقات إفرادها أكثر إلى القرابة الدموية، تعرف فيها ظاهرة التويزة نشاطا كبيرا، حيث أنّه إضافة إلى إحساس هذه الجماعات بضرورة التكاثف والتآزر لمواجهة أهوال الحيات في الريف بكل قسوتها وإتساعها وندرة مواردها، ونشدان الماء والمراعي، وحماية الذات من الأخطار القادمة، وتأمين المعيشة، إن كل هذه الأوضاع والضرورات الحياتية اقتضت قيام عصبية قبلية تقوم في أساسها على علاقات القرابة الدموية ونشوء وحدات قتالية شديدة البأس والفروسية والشجاعة في الدفاع عنها وتأمين معيشتها[1].

وفي اعتقادنا، فأنّ العصبية سواء كانت بائنة وظاهرة وإرادية في خطابات وسلوكات الأفراد المنتمين إلى نفس الجماعة أو كانت غير ظاهرة ولا إرادية، فإنها تشكل مصدرا من المصادر المعنوية والسلوكية الأساسية في تفعيل التويزة. فبين العصبية والتويزة علاقة عضوية متينة حيث تغذيان بعضهما البعض وتؤديان إلى بعضهما البعض، فلا توجد تويزة قوية وفعالة بدون عصبية تدعو إليها وتحميها، كما لا توجد عصبية متينة بدون تويزة تغذيها وتزيد في روحها ومادتها.

وانطلاقا مما سبق، " فإن قيم العصبية القبلية هي قيم التضامن والتماسك الداخلي تجاه تحديات – القرية- ومخاطرها ومهمات تأمين المعيشة في بيئة قاسية، قاحلة، تشمل قيم العصبية الافتخار بالنسب، ونصرة القريب، والمساواة بين أفراد القبيلة، واحترام أو طاعة الأهل الكبار في العمر، والثأر، والحشمة والشرف"[2].

لقد كان لمبدأ التويزة أثر كبير في توجبه بعض من التخطيطات والممارسات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية في الإطار الجغرافي الحضري أي في المدن، حيث تواصل تفعيله واستثمارها باسم جديد ومعاصر وهو التطوّع والتضامن. لقد استغلت المؤسسات الرسمية هذه الممارسة وترجمتها وفق الثقافة الحضرية وطبقتها في عدد من

---

[1] - د- حليم بركات: م.س.ص.68.

[2] - م. س. ص.73

المشاريع ذات المنفعة العامة كتنظيف الأحياء والشوارع وتنظيف المقابر، وحملات التشجير. وغير ذلك من الأنشطة الجماعية وذات الطابع الخيري والتي تعود فائدتها على المجتمع ككل.

إن استجابة سكان المدينة بسرعة وبدون تردد وبدون أدنى قيد وشرط لمثل هذه النداءات التطوعية، يدل على أن الفرد المدني. رغم أنه يعيش في المدينة وفي ثقافة حضرية، فإنه لم ينسلخ من عاداته وتقاليده الأصلية التي تربى فيها كذات اجتماعية وثقافية وعقائدية، هذه الذات التي مازالت تحن إلى الجماعة المشاركة الجماعية العضوية.

ومهما يكن من أمر، فإن للتويزة امتداد روحي ومعنوي في المدينة الجزائرية والتي هي أصلا الوجه الأخر للريف أو القرية الجزائرية من حيث البنية البشرية والثقافية والاجتماعية.



الفصل الرابع

المعتقدات الشعبية الاعتقاد في إصابة العين

– نموذجا –

تعد ظاهرة الاعتقاد في إصابة العين الشريرة من المعتقدات الشعبية الأكثر انتشارا وشيوعا في المجتمع الجزائري حيث أنه لا يمكن التفكير في لقاء فرد واحد من هذا المجتمع ليست له دراية أو علم أو تجربة عاشها أو سمع عن أحد قد عاشها مع هذه الظاهرة. . . فلكل فرد من هذا المجتمع يتعامل مع الظاهرة تعاملا خاصا وفق نظام عقائدي ونفسي وثقافي واجتماعي خاص ومميز لقد اختلف الأفراد في تعاملهم ومقاربتهم للظاهرة من حيث الاعتقاد والتصريح بذلك أو الاعتقاد دون البوح بذلك أو عدم الاعتقاد مطلقا . فمن الأفراد من يعتقدون اعتقادا مطلقا في إصابة العين الشريرة ويبوحون بذلك، ومنهم من يعتقد أيضا ولا يبوح بذلك أي يمارس طقوسه سرا وخفية، ومنهم أيضا من لا يعتقد مطلقا في إصابة العين الشريرة ولا يعترف بوجودها .

سوف نحاول في هذا المبحث دراسة الفضاء النفسي والاجتماعي والثقافي لظاهرة الاعتقاد في العين والأطر المعاشية والاجتماعية المنظمة لهذه الممارسة.

لقد صنعنا لأنفسنا عددا من التساؤلات أردناها محطات معرفية ومنهجية وموضوعاتية نقتحم من خلالها عمق النظم الاجتماعية والثقافية والنفسية والعقائدية لظاهرة الاعتقاد في إصابة العين:

وأهم التساؤلات التي ظلت تضغط علينا باستمرار هي:

1- ما معنى العين؟

2- ما مدى اعتقاد الناس في العين ؟

3- ما هي وسائل الوقاية أو علاج من أذاها من حيث المخيال الشعبي ؟

إن أهم محطة بدت لنا ضرورية في هذه البداية هي ضرورة تحديد مفهوم العين ثم أسباب انتشار وشيوع الاعتقاد فيها وكذا الجذور التاريخية والعقائدية والثقافية والاجتماعية والنفسية للاعتقاد ثم أخيرا أهم الطقوس والممارسات التي اقترنت بهذه الظاهرة في المجتمع الجزائري.

لقد شكلت هذه التساؤلات وهذه المحطات المعالم الأساسية لهذا المبحث من حيث الطرح المنهجي والمعرفي والذي فتح لنا المجال لمساءلة داخلية باطنية ومساءلة خارجية مظهرية من أجل تحديد الإطار المادي والمعنوي والسلوكي الذي احتضن الظاهرة و تكفل بميلادها واستمرارها عقيدة وسلوكا وثقافة في المجتمع الجزائري، هذا من

جهة ومن جهة ثانية مساءلة العناصر البنيوية الداخلية والخارجية التي تفاعلت تفاعلا توليديا أعطى الظاهرة كيانا بنيويا فكريا واجتماعيا قائما بذاته وخاضعا لمنطق داخلي هو منطق الاعتقاد في العين بقواعده ونظمها المقدسة والمدنسة.

لقد تبين لنا من خلال المعاينة الميدانية الأولى أن ظاهرة الاعتقاد في العين تشكل نظاما ثقافيا وسلوكيا واجتماعيا وعقائديا قائما بذاته ومتميزا بحضوره القوي والفعال في المخيال الاجتماعي الشعبي الجزائري الأمر الذي أكسبها وقعا وإيقاعا خاصا حيث يكفي ذكر " العين "كعنوان ليظهر النص كله في مخيال المتلقي الذي يصبح بطريقة شعورية أو لا شعورية مطالبا بتحضير الآليات العقائدية والنفسية والثقافية والاجتماعية لقراءة هذا النص الافتراضي وما يشيعه من دلالات رمزية والتكفل بتأويلاته الوقائية أو العلاجية تعتبر ظاهرة الاعتقاد في إذابة العين موضوعا مركبا ومعقدا وشائكا ومتنافرة متناقضة طورا آخر من حيث الطرح العقائدي والنفسي والثقافي والاجتماعي والإيديولوجي.

وانطلاقا مما سبق، فإن الباحث الأنثروبولوجي الديني خاصة قد يجد نفسه في دراسته لظاهرة الاعتقاد في إصابة العين في الفكر الشعبي الاجتماعي الجزائري كغيره من المجتمعات - قد يجد هذا الباحث نفسه – مطالبا بمساءلة هذه الظاهرة مساءلة دينية ونفسية واجتماعية وطبية، لأن الظاهرة ودلت و ترعرعت في حقول إنسانية واجتماعية متعددة الروافد والمصادر.

1-التعريف العين و أطرها النفسية و الثقافية :

لقد أفاضت القواميس اللغوية العربية في شرحها للفظة العين ولا يمكن لنا سرد كل هذه التعريفات لأن عددا منها يكرر بعضها البعض، سوف نلخصها في المحطات التالية:

العين: - إحدى الحواس الخمس – عضو البصر والنظر

- ينبوع الماء – يخرج من باطن الأرض.
- عين شيء – ذاته، نفسه.
- إصابة العين – الحسد.

ولعل أهم حقل تأويلي رمزي في المخيال الشعبي للعين هو ذلك الذي ارتبط بالحسد، حيث اقترنت العين بصورة مباشرة وجلية وآلية وتكاد تكون في كل اللغات وفي جميع الثقافات وعند كل الشعوب، بفعل الحسد وأنها مصدر أذى وضرر، ومن ثم أصبحت لفظة العين مرادفة دلالية ورمزيا للحسد والذي بدوره اتحدت حقوله الدلالية والرمزية حول معنى تمني زوال نعمة الآخر ونية إلحاق به الأذى والضرر، فالعين والحسد يشكلان مجموعة دلالية واحدة وهي الإساءة المعنوية للآخر . . . كأن ترى عين الحسود نعمة عند الآخر فتمنى أن تزول هذه النعمة عنه وتكون له دونه أو تتحول نقمة وشر . . .

لقد اتحدت اللفظتان: العين والحسد، من أجل قول دلالي ورمزي واحد موحد وهو تمني زوال نعمة الآخر وتدمير وسلب منه ما يملك من نعم ومن خيرات مادية أو معنوية وكان من نتائج الاتحاد الدلالي والرمزي للفظتين في مفهوم الشعبي الجزائري خلق ترادف لغوي عضوي ثابت فالعين هي الحسد وليست إلا الحسد، وأن الحسد في مخيال الشعبي ليس له مصدر آخر ووسيلة أخرى وفعالة أحسن من العين. . . فهي وسيلته الأولى والأساسية بامتياز، لقد أصبحت العين والحسد في الحقل الاجتماعي والثقافي الجزائري لفظة واحدة حيث يقال لأي امرئ محسود: " أصابته عين " أصبحت هذه العبارة الشعبية مدلولا ثابتا مرتبطا ارتباطا عضويا " بالاعتقاد بأي للعين أثرا سحريا مؤذيا، قديم جدا ومنتشر في الاعتقادات الراسخة التي لا يستطيع العلم والعرفان استئصالها من نفوس الناس، ولا تزال عامة الناس. . . تفسر وقوع كل مصاب غير منتظر وقوعه إنه عين، فإن المصيبة والمكروه والمرض والفقر والبؤس والموت غير منتظر وغيرها من ضروب الأذى، لا سيما إذا أصابت التقي الورع والغني والطفل البريء إنما تحصل بفعل العين الشريرة، في العين قوة سحرية قاتلة " [1]

وقد شاع في المخيال الشعبي أن شريحة من شرائح المجتمع يملكون ويمتازون بأعين قوية قد تكون نظرتها سببا في إلحاق الأذى والضرر بالآخرين بني البشر أو حتى بالحيوانات أو الأشياء الجامدة الجميلة، وقد وصف د. أنيس فريحة هذه الفئة من المجتمع بالخارجين عن النورم Norme، والخروج عن النورم نتيجة قوة خفية شيطانية أو إلهية،

[1]- أنيس فريحة: حضارة في طريق الزوال – القرية اللبنانية، مطبعة الجامعة الأمريكية – بيروت – 1957- ص 289

وهذه القوة الشيطانية أو الإلهية تستطيع بواسطة النظرة أن توقع الأذى تعمدا أو عين غير قصد، ولذلك نجد أن قائمة الأشخاص الذين يعينون تضم عددا كبيرا من أصناف الناس." [1]

فإذا مصدر العين من حيث التفعيل تمثله عينة من الناس المختلفين عن " النورم" Norme المعتاد والطبيعي وذلك لما يمتازون به من قوة شريرة مختفية في عيونهم السحرية والفتاكة والمدمرة، فقد يوجد مقابل ذلك وفي الطرف الآخر فئة من الناس يمثلون قطب الضحية أو المصاب بأذى العين. ومن ثم فإن المعان، سواء أكان بشرا أو حيوانا أو جماد، فشأنه شأن العائن مصدر العين، فلقد ألحقت العين المعان لأنه ينتمي هو الآخر إلى فئة من الناس الخارجين عن "النورم " Norme المعتاد والطبيعي، حيث " نرى مثلا أن أكثر ما يقع فعل العين على الجميل الخارج عن نورم الجمال، وعلى الغني والغني خارج النورم، وعلى الممتاز لأن الممتاز خارج النورم، ودليلنا على صحة هذا التعليل، كما سنرى هو أن الناس في حرصهم على اتقاء شر العين، يلجأون إلى إظهار الجميل والغني والممتاز وغيرهم من الخارجي عن نطاق النورم بمظهر عادي بسيط لا يلفت النظر ولا يثير الحسد ولا يبعث حب إيقاع الأذى " [2]

غير أن إلحاق الأذى والضرر والإساءة إلى الأخر تحت وقع وإيقاع الحسد ليس دائما مصدر العين أو النظر والبصر والرؤية، فإن الفكر الشعبي وبحكم معرفته الدقيقة والمتبصرة للأشياء، وبحكم ما يزخر به من رؤى معرفية ومن اتساع الرقعة التجريبية وبحكم ما توصلت إليه الحكمة الفلسفية في معالجتها للقضايا الروحية والسلوكية، فلقد وسع من الدائرة المصدرية للعين وللحسد لتشمل أعضاء وحواس أخرى كالشم والسمع واللمس والذوق، فالأنف والأذن واليد واللسان قد تشكل مصادر ووسائل لإحداث الحسد شأنها شأن العين.

قد يكون الحسد صادرا عن عضو الأنف من خلال حاسة الشم، كأن يشم إنسان معيان رائحة طيبة تعطر به إنسان آخر قريب له، فتعجبه ويتعجب بها أشد الإعجاب إلى درجة الغيرة والتمني أن تكون له وفيه ومنه تلك الرائجة دون غيره، غير أن هذا التمني لامتلاك تلك الرائحة وما يحمله من إحساسات شريرة قد تحول تلك الرائحة الطيبة إلى رائحة كريهة فتصيبها تحولات جذرية على الأقل في المخيال النفسي الذي يعتقد اعتقادا مطلقا في القوة الخفية السحرية المدمرة والناتجة عن فعل الحسد الصادر من حاسة شم الحاسد المعيان.

---

[1] - م. س. ص 292.

[2] - م. ن. ص 390

وكأن يسمع إنسان معيان خبرا سارا ومفرحا عن إنسان آخر، فيعجب به أشد الإعجاب حاسدا إياه عن أحواله السعيدة، فسرعان ما تتغير أحوال المحسود المعيون ليصبح في المخيال النفسي هذا الخبر السعيد خبرا سيئا وشريرا، وتلحق الإنسان المحسود أشياء ضارة ومؤلمة نتيجة الحسد والغيرة الناجمتين من فعل الحسد الصادر عن حاسة سمع الحاسد المعيان.

وكأن يتذوق إنسان معيان حاسدا وشريرا طعاما لذيذا طيبا عند إنسان آخر، وبفعل الإعجاب المفرط الممزوج بالغيرة والحسد، قد يتحول هذا الطعام الطيب اللذيذ إلى طعام كريه وسيّء، ويكون ذلك نتيجة فعل الحسد الصادر عن حاسة ذوق الحاسد المعيان.

ومهما كانت مصادر ووسائل الحسد وإلحاق الأذى والضرر بالآخر سواء أكانت عن طريق الشم أو السمع أو اللمس أو الذوق، فإنها تلتقي كلها في حاسة العين والتي تبقى العنوان الكبير والثابت للحسد مهما كان نوعه أو كانت سلبيته ونتيجته "لأن الاعتقاد بالآثار السيئة المشئومة التي تدفق من العيون الشريرة قد تركت طابعا واضحا في تقاليد الناس وعاداتهم وطراز عمارتهم وفي كلما يستعملون من أدوات وأواني وصحون وذخائر" .[1]

إن الاعتقاد في إصابة العين اعتقاد قديم، عرفته شعوب كثيرة وانتشر في ثقافات متعددة مؤثرة ومتأثرة في بعضها البعض سواء من حيث الاعتقاد أو من حيث وسائل الوقاية والعلاج من أذاها .

لقد اعتقد في إصابة العين الفينيقيون والفراعنة وتصدوا للوقاية أو العلاج من أذاها وأضرارها بممارسات ووسائل مختلفة من تطيب وسحر ورقي وصناعة الأحجبة والتعاويذ، لقد أصاب الناس منذ القديم خوف كبير من إصابة العين، وتشابه الإحساس بهذا الخوف عند مختلف الشعوب كالساميين والآريين وسكان حوض البحر الأبيض المتوسط حيث تم اكتشاف بعض الحفريات في مصر والعراق وسوريا على بقايا وآثار قديمة لأحجبة وتعاويذ وتمائم تحمل رموزا وأشكالا للعين "[2]

---

[1] - د. عبد الجليل طاهر : المجتمع الليبي – دراسات اجتماعية و أنثروبولوجية – منشورات المكتبة العصرية – صيدا – بيروت 1969. ص209.

2-Edward Westermarck : Surirvances parennes dans la civilisation mahométaine – Ed Payot – Paris 1935 P 75،

كما أن الإعتقاد في إصابة العين كان منتشرا في ثقافة المجتمع العربي والبربري صورة مذهلة حيث تفنن العرب والبرابرة أيما تفنن في صناعة الأدوية لعلاج أذى العين أو الوقاية منها كما كان للعرب والبرابرة دور كبير في نشر هذا الاعتقاد في الثقافة الأوروبية، حيث أصبح الأوروبيون بدورهم يتوسلون بمختلف الوسائل لمواجهة وتصدي للخطر الصادر عن العيون الشريرة كالرسم، والتصوير والوشم والحفر والتطريز والحياكة ونسج أشكال نسيجية متعددة كاليد والعدد خمسة وشكل العين اعتقادا في قدرة هذه الرموز السحرية على طرد الأرواح الشريرة والأمراض والمتاعب والمشاكل التي قد تحدثها العين، إن هذه الوسائل وما يصاحبها من ممارسات مادية ومعنوية وسلوكية، قادرة على حماية الذات المصابة بالعين وقد تضمن لها الطمأنينة وراحة البال، كل هذه القدرة تمثل أو تصور تلك الموضوعات المادية وتسكب فيها كل المهارات والمشاعر الفنية والعواطف الجماعية ". [1]

إن الاعتقاد في إصابة العين قديم ومتشابه عند شعوب مختلفة وفي مناطق جغرافية متباعدة، و لقد شكل رسم كف اليد الوسيلة الوقائية الأكثر انتشارا وشيوعا في كل الثقافات وعند كل الشعوب التي تعتقد في إصابة العين والتي تعيش تحت هاجس الخوف من أذاها ومن ضررها، وقد كشفت الدراسات الأثرية والتاريخية في مناطق مختلفة عن بقايا رسم كف اليد وخاصة في المعابد والقبور القديمة. . . فالتعاويذ والتمائم والأحجبة المستعملة وقتئذ كانت تشبه كف اليد . إن الاعتقاد في المفعول المعاكس لكف اليد ضد إصابة العين الشريرة لا يزال شائعا ومنتشرا في إفريقيا الشمالية وفي سوريا وفلسطين وبلاد فارس والهند وشعوب البحر الأبيض المتوسط بصفة عامة "[2] .

بالإضافة إلى هذه الشعوب، فلقد كشف علماء الآثار والاتنوغرافيا والاتنولوجيا والأنثروبولوجيا، نفس الاعتقاد حتى عند الشعوب الأكثر بدائية وعزلة، مثل الشعب الأزاندي حيث " يعتقد الأزانديون بقدرة بعض الناس على إصابة الآخرين بالضرر عن طريق العين الشريرة، أما عن العين ذاتها فيعتقدون أنها مادة توجد داخل جسم صاحبها ويسمونها " مانجو " ويتراوح وجود المانجو ما بين الأمعاء والمرارة، وإن كان الأزانديون يقولون أنها – أي المانجو – تقع عند طرف الكبد . . . وتتركز خطورة المانجو عند كبار السن والشيوخ، لأن المانجو ما دامت جزءا من

---

[1] - د. عبد الجليل الطاهر : م. س. ص 209.

[2] - Edward Westermarck ibid :., P 63

جسم الإنسان، فإن تكون صغيرة لدى الأطفال وبالتالي يكون خطرها ضئيلا، على عكس عند الكبار فإنها تكون نامية وبالتالي يتسع خطرها ويتأكد ".[1]

وفي نفس الصدد، تطلعنا كتب التاريخ والأخبار عن حياة الإنسان العربي في الجاهلية ومدى اعتقاده في إصابة العين والخوف من أذاها وأضرارها وكذا الوسائل التي كان يسخرها للوقاية أو العلاج من شرها .

لقد عرف عن الإنسان العربي أيام الجاهلية قدرته وعبقريته في صناعة كل العدة لمواجهة والتصدي للعين الشريرة حماية لنفسه ولعائلته ولإبله ولفرسه ولخيمته ولنخله ولأبنائه وأبناء عشيرته وقبيلته، فكان يستعمل وسائل وقائية وسحرية خاصة مثل الأحجبة والتعاويذ والتمائم، ومما يروي من التاريخ الثقافي والعقائدي والاجتماعي العربي، أن بعض القبائل العربية كانت تفتخر بقوة عين بعض أفرادها حيث توكل لهم مهمة الدفاع عن القبيلة وإلحاق الأذى والضرر بالقبائل الأخرى المتحاربة معها، وذلك باستعمال عينيه كسلاح فتاك ومدمر .

كان أصحاب العين الشريرة معروفين في القبيلة حيث أن شأنهم لم يكن أقل قيمة من الشعراء والحكماء، فكانوا يمتازون بمكانة خاصة وذلك للدور المهم الذي أوكل لهم من جهة، ومن جهة أخرى، لخوف الناس من أذى عيونهم. . . وقد استمر هذا الاعتقاد في الثقافة العربية القديمة حتى عهد العلامة ابن خلدون والذي يقول في هذا الصدد: "شاهدنا . . . من يشير إلى كساء أو جلد، ويتكلم عليه، فإذا هو مقطوع متخرق، ويشير إلى بطون الغنم كذلك في مراعيها بالبعج، فإذا أمعاؤها ساقطة من بطونها على الأرض، وسمعنا أن بأرض الهند لهذا العهد من يشير إلى إنسان فيتحتت قلبه ويقع ميتا . . . وينقب على قلبه، فلا يوجد في حشاه، ويشير إلى رمانة، فلا يوجد من حبوبها شيء ".[2]

2-العين في الفضاء الإسلامي المقدس:

لقد استمر الاعتقاد في إصابة العين والخوف من أذاها وأضرارها والسهر على الوقاية والعلاج من شرها حتى بعد مجيء الإسلام لقد وردت في القرآن الكريم آيات فسرها الله سبحانه وتعالى يوجه عبرها دعوة لطيفة من أجل

[1] صلاح مصطفى الفوال : علم الاجتماع البدوي – سلسلة كتب علم الاجتماع و التنمية – الكتاب الأول – دار النهضة العربية – القاهرة – ط1 1974 ص 370.

[2] ابن خلدون : المقدمة ص. ص 623- 624

حماية المؤمن نفسه من العين واجتناب أذاها، فالآيات القرآنية هي نصيحة ربانية للمؤمنين، خالية من كل البراثين السحرية والشعوذة والتي تتنافى وتعاليم الدين الحنيف، ولقد ورد ذلك في قوله سبحانه و تعالى: " وقال يبني لا تدخلوا من باب واحد، وادخلوا من أبواب متفرقة، وما أغنى عنكم من شيء، إن الحكم إلا لله، عليه توكلت، وعليه فليتوكل المتوكلون، ولما دخلوا من حيث أمرهم أبوهم ما كان يغني عنهم من الله من شيء إلا حاجة في نفس يعقوب قضها وإنه لذو علم لما علمنه ولكن أكثر الناس لا يعلمون "[1]

لقد فسر ابن كثير [2]هذه الآيات قائلا: " أن يعقوب عليه السلام لما جهز بنيه لمصاحبة أخيهم إلى مصر، طلب منهم ألا يدخلوا من باب واحد، بل ليدخل كل واحد من باب مخالف وذلك خوفا عليهم من إصابة العين الشريرة ورؤية الناس لهم والتعجب من حسنهم وجمالهم ".

وفي نفس الصدد، نذكر أيضا تفسير ابن كثير للآية الكريمة: " وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم لما سمعوا الذكر ويقولون إنه لمجنون"[3]، فيقول: ليزلقونك بأبصارهم: أي يعينونك بأبصارهم ويحسدونك بغضاء وكراهية ".

كما أثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم عدد من المحطات النبوية الشريفة تثبت اعترافه بحقيقة العين، لقد شاهد ذات مرة امرأة وفي وجهها سفعة (علامة حمراء)، فقال لمن كان معه من الصحابة الأكرام رضوان الله عليهم: " استرقوا لها فإن بها النظرة "[4]، أي عين، كما أثر عنه صلى الله عليه و سلم مجموعة من الأحاديث الشريفة حول موضوع العين، وذلك اعتقادا صريحا منه في حقيقتها من جهة، ومن جهة أخرى دعوة للمؤمنين من أجل الوقاية أو العلاج من أذاها، ومن الأحاديث التي رويت عن الرسول صلى الله عليه و سلم في موضوع العين ما يلي:

- العين حق. [5]
- لا رقية إلاّ من عين أو حمة. [6]

---

[1] من سورة يوسف الآية : 67 - 68

[2] ابن كثير : تفسير القرآن – الجزء الثاني : ص 485

[3] من سورة القلم : الآية رقم : 51

[4] - صحيح مسلم، ج – 4. ص 1725

[5] - حديث نبوي رواه البخاري، ج 1، ص 203

[6] - ن. م.

استعيذوا بالله من العين، فإن العين حق.[1]

- العين حق، ولو كان شيء سابق القدر، لسبقته العين، وإذا اغتسلتم فاغتسلوا[2]
- إن العين لتولع بالرجل بإذن الله حتى يصعد حالقا فيرتدي منه.[3]
- العين تدخل الرجل القبر وتدخل الجمل القدر.[4]
- أكثر من يموت من أمتي بعد قضاء الله وقدره بالعين.[5]

ومن توجيهات الرسول صلى الله عليه وسلم للمؤمنين وقاية وعلاجا من أذى العين أنه كان يأمرهم بالاغتسال لبعضهم البعض كما ورد في الحديث سابق الذكر حول الاغتسال، وفي هذا الصدد يقول الأستاذ وحيد عبد السلام: " إن الاغتسال للعائن معناه، إذا عرف العائن فيؤمن بالاغتسال ث1 يؤخذ ذلك الماء الذي اغتسل به ويصبه على المحسود من خلفه، فإنه يشفى بأمر بإذن الله تعالى".[6]

3-الاعتقاد في إصابة العين في المجتمع الجزائري :

استمر الاعتقاد في إصابة العين قويا ومؤثرا في المجتمع الجزائري حيث شاعت الظاهرة شيوعا كبيرا وصاحبتها ممارسات وقائية وعلاجية عجيبة وغريبة.

لقد انقسم الناس إزاء الظاهرة إلى أربعة أصناف متباينة أحيانا و متداخلة أحيانا أخرى ومتشابكة بل متناقضة بتناقض المجتمع الجزائري من حيث السلوك و الثقافة...

---

1 - ن.م.

2 - ن.م.

3 - رواه مسلم.

4 - رواه مسلم.

5 - رواه البخاري.

6 - د. عبد الرحمن عيسوي : سيكولوجية الخرافة و التفكير العلمي. منشأة المعارف بالإسكندرية – 1982، ص

1-الصنف الأول :

تمثله فئة من الناس يعتقدون اعتقادا مطلقا في إصابة العين و يعملون جاهدين من أجل وقاية أنفسهم وما يملكون من نعم ومن ثروات مادية ومعنوية وسترها عن عين بعض الناس الذين يقرءون فيها الشر والحسد .

ولعل ما يمكن الإشارة إليه في مقاربتنا التحليلية لسلوك هذه الفئة أن أفرادها يفسرون أسباب كل النكسات والأزمات النفسية والجسدية والأحداث الاجتماعية والاقتصادية الفجائية والسيئة تفسيرا إعتقاديا مصدره عين شريرة، كأن يكون إنسان يتمتع بصحة جيدة وفجأة يقع مريضا متألما، فيعللون ذلك تعليلا عينيا أي أصابته عين شريرة في حالته الصحية، أو كأن يكون إنسان يتمتع بثروات مالية كبيرة وسرعان ما يفقد كل شيء نتيجة أزمة اقتصادية أضاعت منه كل ما كان يملكه ليصبح فقيرا تعسا، فيردون كل ذلك إلى إصابة العين، أي عين ألحقته في ماله وفي ثروته.

وقد شاع هذا التفسير التأويلي للأزمات الفجائية الناتجة عن العين خاصة في تكفل العائلات الجزائرية التقليدية بالتنشئة الاجتماعية والصحية للأطفال المهددين في كل لحظة بالأمراض، ففي اعتقادهم أن الطفل الرضيع مهدد لإصابة العين وخاصة إذا كان جميلا ونظيفا ومرحا، فقد يكون هدفا للعين بامتياز... ومن هذا المنطلق تسهر العائلات على حماية الأطفال من عين الأجانب والغرباء ومن كل واحد يشكون في عينيه، هذا بالإضافة إلى أنهم أحيانا يتركون أطفالهم في ثياب متسخة حتى لا يثيرون انتباه الناس، أو يحملونهم تعاويذ وأحجبة تحميهم من العين.

لقد تفننت هذه الشريحة الاجتماعية في إبداع وصناعة وسائل وقائية وعلاجية متعددة ومتنوعة من حيث الأشكال والألوان والمضامين، فبعضها عبارة عن أقوال وعبارات ومقولات، والبعض الآخر عبارة عن أعشاب ومعادن وأدوية تقليدية.

ولعل ما يثير الانتباه أن هذا الاعتقاد كان سببا في إبداع أدب شعبي غزير تمثل في تلك الأمثال والألغاز والأشعار والحكايات والأغاني والتي ارتبطت مضامينها بالعين والحسد .

وتبقى الأمثال الشعبية والحكم والأقوال المأثورة هي الأكثر انتشارا وشيوعا مقارنة مع الأجناس الأدبية الأخرى، يحفظها الناس ويرددونها في كل لحظة أحسوا فيها خطورة العين أو أنهم مهددون لإصابة عين حاسد :

- خمسة وخموس في عين الحسود .

- الحسود لا يسود .

- عين الحسود فيها عود .

- خمسة في عينكم و ربي يعميكم.

- عين الحسود في الدم تموج.

- استر رزقك من عين الحسود يسترك.

كما تفنن أفراد هذه الشريحة الاجتماعية في صناعة الأدوات والوسائل الوقائية يحملونها معهم، فبعضها مستمد أصلا من الفضاء الديني المقدس كالقرآن الكريم أو كتابة بعض من سوره أو آياته في حجاب ويدس تحت الثياب أو في الأماكن التي يعتقد أنها مهددة لإصابة العين.

والبعض الآخر تحكمت في مصدريته وفي أصوله ممارسات وطقوس شعبية هي خليط من ثقافات وفلسفات وديانات قديمة. يصعب تحديد تاريخها وقنوات مساراتها وكيفية تسللها في الثقافة الشعبية الجزائرية.

إن الاعتقاد في إصابة العين مظهر عقائدي روحي ونفسي وثقافي واجتماعي، وبالتالي فإن المخيال الشعبي الجماعي يعمل باستمرار على تفعيله جيلا بعد جيل وذلك وفق منطق ثقافي اجتماعي تقليدي تأسس أصلا وفق ثقافة التوارث والتواصل والاستمرارية.

إن الاعتقاد في إصابة العين في الثقافة الشعبية الجزائرية قديم جدا، توارثته الأجيال وتمسكت به وصقلته وطورته وفق متطلبات الزمن والمكان الشعبيين. لقد ثبتت الجماعة الشعبية هذه الظاهرة وعملت على تفعيلها كقيمة روحية روحانية ثابته في المقدس الشعبي فالظاهرة هذه ليست فردية، ولم تكن كذلك أيام نشأتها الأولى.

ولا يمكن بسهولة " اكتشافها الأول والإحساس به إلى شخص معين معروف ومحدد في الزمان والمكان " ولا يجوز البحث في بداية لها أو مصدر لأنها تعكس الحقائق الأزلية التي لا تجوز مناقشتها، فإذا كان لابد من تصور بداية

ما، فإن هذه البداية توضع في الأزمنة الأسطورية السابقة لظهور الإنسان أو الأزمنة القدسية التي رافقت ظهور الجماعات البشرية الأولى " [1]

لقد تموقعت هذه الشريعة الاجتماعية من حيث الإعتقاد والتبني والممارسة ضمن هذا المسار الروحي للظاهرة حيث استسلم أفرادها منذ البداية الأولى لها وعملوا جاهدين على التأقلم المادي والمعنوي والسلوكي مع وقائعنا وشروطها وأثارها، فصنعوا لها إطارا عقائديا وفكريا وثقافيا واجتماعيا ونفسيا وأيديولوجيا من أجل التكفل بها تكفلا عاما وشاملا سواء من حيث الوقاية أو من حيث العلاج، ولعل أهم عنصر مقدس استثمرته الذاكرة الشعبية من أجل هذا التكفل يبقى القران الكريم ونصوصه من سور وآيات والتي يعتقدون في قوة إشعاعاتها الوقائية والعلاجية مثل سورة الفاتحة، وسورة الناس، وسورة الفلق، وسورة الإخلاص وآيات الكرسي – تبقى هذه النصوص المقدسة السلاح القوي بامتياز سواء بقراءتها أو بكتابتها في أحجبة.

كما عملت الذاكرة الشعبية على تعليق التميمية، وهي في حقيقة الأمر كل شيء يحمله الإنسان أو يضعه في مكان ما للوقاية من مكروه أو تحقيق غرض يسعى إليه. وقد يكون هذا الشيء مقتطعا من الطبيعة مثل الأحجار الكريمة والمعادن وأسنان الحيوانات ومخالبها والنباتات... وقد يكون من صنع الإنسان كالتماثيل والأيقونات والحلي المنقوشة والأحجبة والتمائم، وهي شائعة للاستعمال بين الشعوب البدائية والمتحفرة على السواء يحملها الرجال والنساء والأطفال، يحملونها في جيوبهم، يربطونها إلى ملابسهم، وفضلا عن هذا، فإن التمائم تعلق على الحيوانات المستأنسة وتدس بين الأمتعة وتوضع في البيوت والحقول في حظائر الحيوانات" [2]

لقد استعملت هذه الشريعة من المجتمع الجزائري التمائم. شأنها في ذلك شأن العديد من الشعوب عبر التاريخ، فلقد استعملها الهنود لوقاية حاملها من الشر والسحر والأرواح الشريرة، كما استعملها للغرض نفسه أيضا اليونانيون والرومان والهند وسكان ايرلندة ". [3]

ومن الوسائل الوقائية الأكثر استعمالا في المجتمع الجزائر نذكر:

[1] - فراس السواح ص 48

[2] أحمد آدم محمد : التمائم و الأحجبة – مجلة الفنون الشعبية – القاهرة – ع 16. السنة 1971. ص53

[3] أحمد أمين : قاموس العادات و التقاليد المصرية – لجنة التأليف و الترجمة و النشر القاهرة 1953 ص

- الخرز الأزرق
- رسم العين
- رسم كف اليد
- حبة الشبة
- الحرز أو الكتاب
- حدوة الحصان.

ومهما يكن من أمر، فإن هذه الشريحة الاجتماعية تعتقد اعتقادا مطلقا في إصابة العين، كما ترجع كل النكسات والأزمات المادية والمعنوية المفاجئة إلى إصابة عين الحسد حيث أن أكسد يكون على أتمه إذا نظر الحاسد وشفع نظرته بالشهيق... ويزيد الاعتقاد بالحسد إذا اشتهى ما عند المحسود، كأن يكون الحاسد فقيرا والمحسود غنيا، أو عند المحسود مواش أو أموال يشتهيها الحاسد، أو إذا كان الحاسد ليس له ولد والمحسود كثير الولد ويزعمون أن الحجاب يمنع العين، ولهم في ذلك طرق منها وضع قليل من الملح الجريش في كيس يعلق في عنق الأطفال، وكذلك ناب الذئب أو ناب الضبع، أو رأس هدهد عليه ريش توضع في قطعة من الكتان الأحمر، ويخاط عليها . وأحيانا يداوون الحسد بالرقي من ذلك رقية مشهورة وهي: " بسم الله أرقيك من كل شيء يؤذيك ومن كل عبد حاسد بسم الله أرقيك، والله يشفيك، من كل نفس أوعين " [1]

لقد تفاعل المخيال الشعبي لهذه الشريحة مع العين تفاعلا عقائديا استمد معطياته من الفضاء الديني المقدس وسافر بها عبر عدد من المحطات الاجتماعية والثقافية والنفسية.

[1] د.سامية حسن الساعاتي : السحر والمجتمع، دراسة نظرية و بحث ميداني، دار النهضة العربية – بيروت. ط2 1983 ص. ص 83- 84

2-الصنف الثاني :

يمثل هذا الصنف عدد من أفراد المجتمع، فهم لا يعتقدون مطلقا في ظاهرة العين ويعتبرونها خرافة وشعوذة وضعفا فكريا وجهلا في تفسير الأحداث والوقائع وعدم مواجهة مصاعب الحياة ومشاكلها اليومية مواجهة علمية مؤسسة على التفسير العلمي للأشياء وفق قانون السببية الحدثية سواء أكانت مباشرة أو غير مباشرة.

يفسر أفراد هذه الشريحة الاجتماعية الحسد ويرجعونه إلى " عامل الغيرة من عدم الامتلاك وعدم الوصول إلى الغاية التي امتلكها أو التي وصل إليها الآخرون، وبالتالي فهي حالة من الشعور بالنقص المادي أو المعنوي مستندة إلى نوع من العجز في ذات الحاسد، لا يستطيع أن يتغلب عليه، فهو لا يرى وسيلة لتغطية نقصه ليصل إلى درجة التساوي مع الآخرين أو التفوق عليهم إلا بأن يصيبهم ما يفقدهم عنصر التفوق، وهو إذ لا يستطيع ذلك ماديا، أي لا يستطيع سلبهم من عناصر تفوقهم النسبي لا يجد حيلة إلا أن يتمنى لهم الشر والفقدان وهو بذلك يحسدهم [1].

لقد رفضت هذه الشريحة الاجتماعية الاعتقاد واعتبرته ضربا من الخيال والخرافة و الضعف الفكري.

3-الصنف الثالث:

يمثل هذا الصنف عدد من الأفراد يتظاهرون رافضين الاعتقاد باعتباره خرافة وأباطيل لا معنى لها والحقيقة فإنهم يعتقدون اعتقادا كبيرا في إصابة العين، وقد يتجلى هذا الفعل المتناقض من بعض سلوكاتهم حيث يرفضون الاعتقاد على مستوى القول والخطاب ويقبلونه بل يمارسونه على الفعل الاجتماعي والثقافي والنفسي فهم يعيشون بين الحقيقة والمظهر، ويسيرون حياتهم وفق هذه الثنائية المتناقضة وذلك خوفا من أن ينعتوا نعوتا لا تتماشى ومستواهم الثقافي والاجتماعي، فتراهم يزورون الأولياء والأضرحة ويفسرون ذلك تفسيرا رومانسيا بدافع النزهة والتمتع بالمناظر الطبيعية الجميلة التي احتوت الأولياء والأضرحة من حيث الفضاء الجغرافي. . . كما يعقلون في سيارتهم وعلى أبواب منازلهم أو متاجرهم أشياء من مبطلات أذى العين ولكنهم يفسرون هذه المعلقات تفسيرا جماليا أو فنيا . . . وحقيقة الأمر، فإنهم لا يقومون بذلك إلا تحت وقع إيقاع الخوف من إصابة العين ولكنهم يخفون كل هذه الممارسات خوفا من أن ينعتوا نعوتا سلبية كالخرافة والشعوذة والأباطيل، أوصاف تتنافى ومناصبهم الثقافية و الاجتماعية.

---

[1] د. إبراهيم بدران و د. سلوى الخماش : دراسات في العقلية العربية – الخرافة – دار الحقيقة – بيروت – 1988 – ص. 249.

ومهما يكن من أمر، فإن هذه الشريعة من المجتمع الجزائري تمثل نسبة كبيرة، وأغلب أفرادها هم من الفئة المثقفة التي تربت في أحضان الثقافة الشعبية والتي تنتمي أصلا إلى العائلات التقليدية التي ظلت تمارس عاداتها وتقاليدها ومعتقداتها بصورة طبيعية وعادية، في حين أن النخبة المثقفة التي انحدرت من هذه العائلات فهي تعيش الثقافتين في نفس الوقت، الثقافة الموروثة وهي ثقافة الأم والثقافة العالمة التي يسيرها نمط فكري مخالف.

فإن أفراد هذا الصنف الاجتماعي والثقافي يعتقدون في إصابة العين، ويسخرون كل الأدوات والسبل الوقائية والعلاجية، فيستخدمون الأحجبة والتعاويذ والتمائم، ويعلقون كف اليد على الأبواب كما يعلقون لوحات زيتية جميلة مكتوب عليها بعض الآيات القرآنية بخط عربي جميل وأصيل وخاصة سورة الفاتحة، أو سورة الناس، أو سورة الفلق، أو سورة الإخلاص أو آيات الكرسي، وهي السور والآيات القرآنية التي يقول عنه المفسرون أنها من المبطلات أو الواقيات من إصابة عين الحسد، هذا بالإضافة إلى أننا "كثيرا ما نشاهد السيارة (المرسديس) . . . وقد كتب عليها " عين الحسود فيها عود " أو سلسلة من الخرز الأزرق مع كف وما شاء الله معلقة أمام عيني السائق أو خلفه، وكذلك سيارات النقل الضخمة أو الحافلات حيث ترسم عليها العين وتكتب عليها العبارات المأثورة ضد الحسد مثل " عين الحاسد تبلى بالعمى " " الحسود لا يسود " والآيات القرآنية التي لها علاقة بهذا المعنى " [1]

ولعل ما يمكن الإشارة إليه، أن هذه الفئة التي تظهر رفضها للاعتقاد فهي أكثر الفئات اعتقادا وأكثر الفئات تفننا من حيث وسائل الوقاية والعلاج من أذى العين الشريرة، فهي تعيش تحت وقع ستر خوفها واعتقادها حفاظا على مناهجها الاجتماعية والتي يعتقدون أنها تتنافى وهذه الممارسة، وفي اعتقادنا، إن هذا الازدواجية الفكرية والاجتماعية والثقافية التي يحملها هذا الجسد الاجتماعي والنفسي المتناقض يعود أصلا إلى تلك القشرة الثقافية أو الحضارية والفكرية التي يختبئ تحتها أفراد هذه الشريحة من المجتمع، فهي في الواقع قشرة رقيقة للغاية، بحيث أن المواقف الخطيرة يمكن أن تقتلعها من حياتهم بحيث يرتدون في الحال إلى ما كانوا عليه أو بتعبير أصدق، إلى ما كانوا عليه أسلافهم البعيدون. . . ففي المجاعات والحروب والكوارث الطبيعية تنتزع تلك القشرة الحضارية، ويعود الإنسان

---

[1] - م.س. ص 249- 250.

إلى ما كان عليه من بدائية بحيث لا نجد فرقا جوهريا بين ما يظهر من سلوك و بين ألوان السلوك التي نعرفها عن القبائل البدائيـة " .[1]

ومهما يكن من أمر، فإن اعتقاد هذه الفئة في إصابة العين يظهر بصورة جلية أيام الأزمات حيث أنهم يرتمون في أحضان السحر والممارسات السحرية وأملهم كبير في إيجاد علاج لما أصابهم... كما أنهم كثير ما يعودون إلى مخزونهم الثقافي والاجتماعي الذي لطالما أخفوه عن الآخر... إن هذا الاختفاء وإن كان يبدو ظاهريا خوفا من سخرية الآخر، فإنه في حقيقة الأمر اختفاء للعودة إليه سلاحا قويا لمواجهة الآخر، بكل ما يحمل هذا الآخر من عدوانية واعتداء ومن أمراض وأزمات... فالواقع أن كثيرا من المثقفين يعمدون إلى إنكار وجود أي اعتقاد لديهم في السحر خوفا من أن يتهموا بالجهل أو التخلف، ولكن إذا نحن تتبعنا سلوك الواحد منهم، وقمنا بتحليل ألوان سلوكه، لوجدنا أن قطاعا كبيرا من سلوكه مشوب بالسحر أو بالخوف من السحر، مثال ذلك التذرع بالكتمان، واعتبار كثير من أمور الحياة العادية سرا من الأسرار التي يجب الحفاظ على سريتها وعدم إذاعتها خوفا من النحس، أو من وقوع كوارث تذهب بروعة تلك الأشياء " .[2]

4. الصنف الرابع :

يمثل هذا الصنف مجموعة من الأفراد وهم قلة قليلة، فهم لا يعتقدون في إصابة العين من حيث الاعتقاد الروحي أو السحري ولكنهم لا ينفون قوة العين في تدمير الأشياء وتكسيرها، فلقد تبين لهم أن فئة من الناس يمتازون بأعين عجيبة وغريبة من حيث التكوين البيولوجي، فهي أعين تحتوي في تركيبها عناصر أو أشعة كهربائية، فإن هي سلطت نظرها وركزت تركيزا قويا نحو شيء معين، فقد تكسره أو تحدث شيئًا ما، فهي عيون خاصة لا سيما في قوة نظرها بل فيما تملك من طاقات كهربائية وكيميائية، وقد فسروا هذه الظاهرة تفسيرا علميا مفاده أن ما تحتويه هذه العين من مادة كهربائية وكيميائية قد تتفاعل مع ما تحتويه أيضا بعض الأشياء، وقد يلتقي نظر الصادر من هذه العين مع هذه الأشياء، و يتم تفاعل كيميائي وكهربائي، فيحدث هزات عنيفة في هذه الأشياء، فتتكسر أو تحترق، وقد يؤدي هذا التفاعل إلى إشعال النار في هذه الأشياء .

---

[1] - د. سامية حسن الساعاتي : م. س. ص 153

[2] - م. ن. ص 154

وقد اعتبر عدد من العلماء أن هذه الظاهرة موجودة وهي قليلة وبالتالي فهي ليست سحرية أو روحية خرافية، وإنما هي ظاهرة قد أثبتت علميا من حيث التكوين البيولوجي والفيزيائي والكيميائي والكهربائي لبعض الأعين فالحادثة إن وقعت فهي بعيدة البعد كله عن الأطروحات الروحانية أو السحرية " وأنه ليست القوة الخارقة التي تتميز بها العين الشريرة متوافرة في كل عين، وإنما في أعين بعض الأفراد الذين تتفجر عيونهم بقوة خارقة تشعر بها وتحسها، فإذا كانت العين مركزة في محجرها . . . تعتبر من أكثر العيون خطرا.[1]

فلا يمكن الاعتقاد أن كل رؤية أو شم أو ملامسة أو سماع أو ذوق قد يكون مصدر حسد وأذى سواء أكان مقصودا أو غير مقصود، فكم من رؤية صادقة مملوءة بالمحبة والإعجاب الصادق، خالية من أية نية سيئة، وقد يصادف هذه الرؤية نتائج أو أحداث سيئة تلحق بالآخر . . . وفي هذا السياق يتحدث الأستاذ نور الدين طوالبي عن إصابة العين والتي بالرغم من خروجها عن السياق العادي شكلا ومضمونا، أي لم تكن نظرتها مقصودة للإلحاق الأذى والضرر بالآخر بحكم طبيعة العلاقات بين الأشخاص، صاحب وفاعل النظرة ومقصودة وموضوع هذه النظرة، فإنها بصورة أو بأخرى محافظة النظرة على بعض من آثارها السيئة كما هو شائع في اللاشعور الفردي أو الجماعي، فيتحدث نور الدين طوالبي عن السياق الآخر للعين الشريرة الذي هو أن بروز الشر يلي بصورة تناقضية الموقف الممعن في الخير، لنأخذ مثل الأم التي تعبر عن عاطفة جامحة تجاه ابنها المفضل، فإذا لم تنتبه للأمر، ولم تتخذ الاحتياطات اللازمة، يخشى من أن يتحول هذا الحب المفرط إلى نقيضه، أي إلى عملية تدميرية بسبب المبالغة في الرغبة بالموضوع المفضل، فهذه الأم محقة إذا في تخويفها من أن تصبح هذه العين " شريرة " في غفلة منها، وذلك من حيث نتائجها، هذه العين التي لم تكن تقصد إلا الخير، كما ولو أن المبالغة في محبة أي موضوع هي مدعاة للخشية من القضاء عليه " .[2].

ومهما يكن من أمره، فلقد تفاعل الفكر الشعبي تفاعلا خاصا ومميزا مع ظاهرة الاعتقاد في إصابة العين سواء من حيث الوقاية من أذاها وأضرارها أو من حيث علاجها، فقد خص الظاهرة بطقوس ظلت ثابتة يمارسونها وفق عادات وتقاليد ومعتقدات خاضعة لمنطق واحد وهو مقدس الشعبي لأنها ظاهرة روحية بامتياز وبالتالي فقد تكون

---

[1] عبد الجليل الطاهر : المجتمع الليبي، ص. 191

[2] – نور الدين طوالبي : في إشكالية المقدس. ترجمة وجيه البعيني منشورات عويدات – بيروت – باريس – ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر.

ردود فعل الطبقات الشعبية إزاءها موحدة بمجملها، إنها جميعا... تؤكد الأهمية الروحانية للطقوس الملاحظة باعتبارها تشكل جزءا من التراث التقليدي... كما يكون المقدس علاجيا لأن مساهمته في علاج بعض الأمراض استثنائية تلك هي على وجه الخصوص، حالة الآفات العقلية التي يصرح أغلب الأشخاص (...) أنها ناتجة عن مرض يعجز عنه البحث العلمي، أن الخطف (الاستحواذ)، العين (العين الشريرة الناتجة عادة عن حسد أو غيرة الآخرين)، الهبل (الجنون، الهذيان) هي دلالات أما على لعنة (سخط) إلهية أو على سوء الحظ، ويتم الشفاء بالتوبة في الحالة الأولى والتغريم في الثانية، إنما تتطلب الحالتان اهتمامات متخصص محنك، وهو أحد رجالات " الله" الذي يتعدى " برهانه "(قدرته) كل براهين الطلب الحديث ".[1]

لقد أنتج الاعتقاد في إصابة العين في الفكر الشعبي ثقافة وقائية وعلاجية، استثمرها الناس سواء من أجل الوقاية أو من أجل العلاج، ولعل أهم محطة تفنن فيها المعتقدون هي تلك المعرفة المسبقة للناس الذين يعتقد في أذى أعيونهم، حيث تم تصنيف شريحة من الناس على أن أعيونهم قد تكون مصدر خطر، وهم: الشخص القبيح المنظر وصاحب العيون الزرق، وصاحب الأسنان المفروقة، وذو الحاجبين الغليظين، وذو الحاجبين المقرونين، والعجوز الهزيلة الشمطاء، والقزم، والأعور، والأقرع، والأعرج، والأحدب.

تمثل هذه الفئة من ناس مصدر عين شريرة وذلك لأنهم يمتازون ويتميزون بنقص في التكوين العادي والسوي، الأمر الذي يدفع بهم إلى الحسد وإثارة العين وتمني ألحاق الأذى والضرر بالآخر كامل الأوصاف الجسدية، فيتمنون أن يصاب هذا الآخر بنقص أو أكثر في جسده.

فأمام هذه الشريحة من الناس، يدعو الفكر الشعبي الآخرين إلى اجتناب نظرتهم وإحضار الوسائل الوقائية كقراءة القرآن والأدعية والتكبير والتسبيح وصناعة الأحجية والتمائم والكتابة التي تفنن في كتابتها عدد من حفظة القرآن " الطلبة ".

وقد يستنتج مما سبق أن أول وقاية طبيعية ضد العين هو الترفع عن الحسد وذكر اسم الله عند الإعجاب والإطراء والاستحسان، وهذا قانون أدبي معنوي ليس له شكل خارجي، ولكن إلى جانب هذا يحترسون ضد العين،

---

[1] - م. ن. ص.ص 41- 43.

بما يكسر العين، وكسر العين يتم بتعليق ما يردّ العين، اللامع والوضاء والبراق والمشع وذي اللون الفاقع (أحمر) . ومن هنا ربما كانت نشأة لبس القلائد والحلي والمجوهرات والخرز الأزرق والودع، ومن الأمور التي ترد العين كيس صغير فيه جريش ملح الطعام، يوضع داخل حرز، ويعلق في عنق الذي يخشى عليه من العين، وهناك وسيلة أخرى لرد أذى العين وهي أن تقع العين على عين مرسومة ومعلقة على صدر الشخص، وانك لترى. . . عيونا من زجاج يسمونها "العين الزرقاء" تعرض في واجهات الدكاكين فتشتريها الأمهات ويعلقنها على صدور الأطفال، ومن اعتقاداتهم الشائعة إنه إذا كانت امرأة تحمل طفلا تخشى عليه أذى العين فإنها تدخل الإبهام بين السبابة والوسطى فتظهر كأنها عين تردّ العين"[1] .

كما قد لا يتسع المكان، لذكر عدد من التجارب التي سجلناها من المستجوبين الذين يعتقدون أنهم كان ضحية أذى العين وتصدوا لذلك بطرق سحرية وممارسات وطقوس عقائدية المهم في كل هذا، أن إصابة العين ووسائل الوقاية والعلاج من أذاها وأضرارها شكلت نظاما عقائديا وثقافيا واجتماعيا في المجتمع الجزائري، والذي سيره وفق منطق خاص مستمد من فضاءات وثقافات وحضارات مختلفة تحتاج إلى متابعة علمية دقيقة لمعرفة أصولها وكيف تفاعلت الثقافة الشعبية الجزائرية معها وكيف صنعت منها هذا النظام العقائدي الطقوسي الخاص.

---

[1] أنيس فريحة : حضارة في طريق الزوال : ص 295.

الفصل الخامس

الحرف التقليدية:

1-الحرف الطينية – الفخارية

2-الحرف الخشبية

3-الحرف النسيجية

4-الحرف الجلدية

5-الحرف النحاسية

6-الحرف النباتية

7-العناية بالحرف التقليدية

8-إشكالية الهوية الشعبية بين الحرف التقليدية والتطور التكنولوجي

لم يكن اهتمامنا بموضوع الحرف التقليدية صدفة أو اعتباطيا، فهو وليد تخمينات ورؤية معرفية ومنهجية استمد عناصرها الأولى والأساسية من الموضوع ذاته وما قد يطرحه من تساؤلات ثقافية وحضارية واجتماعية واقتصادية.

إن دراسة موضوع الحرف التقليدية يفرض على الدارس بصورة أو بأخرى مناقشة أولا،طابعه المعرفي والموضوعاتي وما يمته من صلة بتاريخ وبهوية الشعب ثم مناقشة ثانيا البناء الثقافي والاجتماعي الذي شهد ميلاد هذه الحرف التقليدية وتكفل بها إبداعا، صناعة واستهلاكا .

في ظل هذه الفرضيات وهذه التساؤلات، سوف أحاول أن أموقع موضوع الحرف التقليدية كمظهر من مظاهر الثقافة الشعبية من حيث الطرح اللغوي والمعرفي والهوياتي من جهة، ومن جهة أخرى من حيث الطرح التاريخي والحضاري.

لقد صنعت لهذه الدراسة أرضية معرفية انطلاقا من التساؤلات التالية:

1- ما معنى الحرف التقليدية ؟

2- ما هو إطارها المعرفي والموضوعاتي ؟

3- ما هي أبعادها الثقافية والاجتماعية والحضارية ؟

4- ما مدى تمثيل الحرف التقليدية للهوية الشعبية ؟

1- تعريف الحرف التقليدية :

لقد فضلنا مصطلح الحرف عن مصطلح الصناعة وذلك لاعتقادنا أن مصطلح الحرف والحرفة والحرفي أكثر تعبيرا عن الطابع التراثي لهذه الأنشطة وأكثر التصاقا بالانتماء الحضاري للشعوب وأكثر تعبيرا أيضا عن أصالتها وهويتها الاجتماعية والاقتصادية غير أن هذا الميل نحو مصطلح الحرف لا يمكن اعتباره نفيا منا لمصطلح الصناعة أو تنكرا للطابع الصناعي الذي يتكفل بهذه الأنشطة التقليدية فالحرف مهما كانت طبيعتها وميدانها فهي وجه من أوجه الصناعات الشعبية.

لقد تعددت التعريفات لمفهوم الحرف التقليدية فهي بصفة عامة عبارة عن تلك الصناعات الموروثة عن

الأجداد التي تقام في الورش الصغيرة، وتعتمد في غالب الأحيان على القوة العضلية ولا تحتاج إلى رؤوس أموال كبيرة ولا إلى شركات لتمويلها مثل صناعة الفخار والزرابي والسجاد والحبال والحصر وبعض الأدوات المنزلية كالملاحق الخشبية والقدور وأدوات الزينة " . [1]

لقد اقترن مصطلح التقليدي والذي يعني المحاكاة والسير على طريقة السابقين والاقتداء بهم ونهج نهجهم، وقلد إنسان إنسانا آخر، أي فعل مثله، حكاه تأثر به، كرر ما فعله السابقون من الآباء والأجداد، وقد اتسعت الدائرة الدلالية والرمزية لمصطلح التقليد ليصبح عنوانا لمذهب فكري وأدبي يدعى " التقليد " والذي قامت أسسه المذهبية على فعل المحافظة والاستمرارية لقيم قديمة، تحت وقع وإيقاع الاتصال والتواصل التاريخي والثقافي بين زمنين: زمن الحاضر بزمن الماضي وبين جيلين جيل الخلف بجيل السلف، وبين ثقافتين ثقافة معاصرة بثقافة قديمة.

انطلاقا مما سبق، عن الحرف التقليدية هي حرف يعود تاريخ ماهيتها ونشأتها إلى التاريخ الماضي، تاريخ الآباء والأجداد، واستمرت حية مع تعاقب الأزمنة والأجيال، فكل جيل يرثها عن الجيل الذي سبقه ويورثها للجيل الذي يليه، وقد يكسب فعل التوارث الحرفي لهذه الحرف نفسها قيما ثقافية واجتماعية وجمالية وتقنية وفق قانون المثاقفة : ثقافة معاصرة مع ثقافة قديمة حيث تحافظ الأجيال المعاصرة على هذا الإرث الثقافي وتخرجه في طابع جديد وفق متطلبات العصر دون الإساءة إلى جوهر ماهيته الحضارية الأصيلة والعتيقة التي هي ترجمة للانتماء الحضاري الثابت للشعب.

وقد تكسب الحرف التقليدية بحكم تعاقب الأجيال على ممارستها وتفعيلها قيما جديدة تلهمها الحياة والاستمرارية الثقافية والحضارية والأثنولوجية والفنية والجمالية.

ومن هذه المنطلق، قد تتعدى الحرف التقليدية المساحة النفعية الطبقة الظرفية إلى مساحة أكثر اتساعا وأكثر عمقا وأكثر إثارة وهي المساحة الحضارية والتاريخية التي رسمت معالمها وحدودها العناصر المادية والمعنوية والسلوكية للهوية الثقافية والعقائدية الشعبية، فالحرف التقليدية هي عنوان شعب، وعنوان وطن، وعنوان حضارة وعنوان تاريخ. . . قد تداخل الحرف التقليدية ذات الطابع التراثي بتاريخ حياة الشعب وحضارته واقتصاده وما أنتجه على

[1]عبد القادر حليمي : جغرافية الجزائر – مطبعة الإنشاء – دمشق ط2 – 1967. ص 279.

مر التاريخ من فكر وثقافة واقتصاد وفن وما حققته من منجزات مادية ملموسة تشكل بمجموعها الامتداد الثقافي والحضاري والتاريخي للشعب والذي يميزه عن غيره من الشعوب الأخرى، وتعكس هذه الحرف التقليدية الأنماط المعيشية الشعبية في كافة جوانبها، بحيث تحدد أبرز سمات الروح الجماعية التي أنتجت هذه الحضارة [1] .

إن الحرف التقليدية، شأنها شأن باقي الحرف والصناعات، نشأت في الأساس نتيجة لحاجة الإنسان إليها، فجاءت معبرة عن مستلزمات احتياجاته الحياتية، ومظاهر حياته الاجتماعية ومكونات رغباته ونوازعه النفسية وعواطفه، ومجالا للتعبير عن أفكاره ومعتقداته ومهاراته الفنية، فأتتنا خليطا من كل هذا وذاك، تعبر بصدقها عن أصالة شعبها وتشير دقة صنعها لامتدادها عبر الزمن الذي شهد تطورها ." [2]

إن الشعب الجزائري، كغيره من الشعوب العريقة، عرف حرفا تقليدية عديدة ومتنوعة، أبدعها ومارسها على مر التاريخ كما تفنن فيها وأظهر عبقرية كبيرة ظلت خالدة بخلود الأشياء التي صنعها وبخلود هذه الحرف التي ظلت حية، ومستمرة بالرغم من تقادم وسائلها الإنتاجية، فلقد ظلت حية خالدة في الذاكرة الشعبية تتعاقب على حمل مشعلها الأجيال كقيمة ثقافية وحضارية واقتصادية بدون هوادة أو انقطاع.

إن السجل المعرفي للحرف التقليدية الجزائرية عديد ومتنوع حيث ظل الشعب محافظا على هذه الكنوز الجمالية والحضارية التي لا تفنى ولا تندثر بالرغم من المأساة التاريخية والنكسات الاجتماعية والأزمات الاقتصادية، فلقد ظل الشعب الجزائري يمارس حرفه التقليدية كقيمة مقدسة وأمانة تاريخية وثقافية ورثها عن أسلافه فالحرف التقليدية جزء لا يتجزأ من التاريخ الثقافي والحضاري والاقتصادي الشعبي الأصيل والعريق والجماعي، فهي وثيقة تاريخية وثقافية مادية تشكل هوية انتماءه الحضاري والجغرافي ومقياسا حيا لمدى عراقة الشعب وعمق أصالته.

إن المجتمع الجزائري بحكم محطاته التاريخية وبحكم موقعه الجغرافي، ظل مهدا صلبا احتوى حضارات وثقافات متعددة ومتنوعة، امتزجت واختلطت فيها أفكار وفلسفات وآداب وفنون مع معطيات بيئية وجغرافية محلية للإنسان الجزائري كذات فاعلة ومتفاعلة مع نفسها ومع محيطها الثقافي والبيئي والمناخي والاقتصادي.

1- ميسر أبو علي : " الصناعات الحرفية التراثية في فلسطين " في مجلة الصامد الاقتصادية الفلسطينية – السنة التاسعة، العددان 67- 68 – أيار – حزيران – تموز – آب – 1987، ص 138

2- ميسر أبو علي : م. س. ص 139

وقد كان لهذا التفاعل الأثر العميق في إحداث حرف محلية جزائرية عديدة ومتنوعة، يمكن تلخيصها في التصنيفات التالية :

1- الحرف الطينية – الفخارية

2- الحرف الخشبية

3- الحرف النسيجية

4- الحرف الجلدية

5- الحرف النحاسية

6- الحرف النباتية

وقد لا يتسع المقام للحديث عن المسار المعرفي والتاريخي والفني والجمالي والنفعي والاقتصادي بكل التفاصيل لكل هذه الحرف وما تخضع إليه من منظومات فكرية وتقنية، سوف نحاول تقديم عرض عام وشامل لهذه الحرف التي مارسها الإنسان الجزائري قديما وحديثا والتي تمثل صورة حية وناطقة لمستوى الحرف التقليدية في ميادين مختلفة وكذلك مهارة الحرفي الجزائري وقدرته على الإبداع والإبتكار لأشكال فنية جميلة ولعل ما يميز الحرف التقليدية الجزائرية إحتوائها على عناصر فنية وجمالية رائعة وكل ما تحمل لفظتا الفن والجمال من دلالات ومعان إنسانية وحضارية سامية من جهة ومن جهة أخرى احتوائه على قيم وعناصر فنية تراثية مرتبطة بهوية الشعب وعاداته وتقاليده ومعتقداته وخرافاته ورموزه وأساطيره. . . .

1- الحرف الطينية – الفخارية

تعد الحرف الطينية الفخارية من الحرف القديمة التي عرفها ومارسها الإنسان الجزائري، لقد كشفت الدراسات [1] التاريخية والأثرية والأتنوغرافية الجغرافية في عدد من مناطق الجزائر عن بقايا من الآثار الفخارية التي صنعها هذا الإنسان واستعملها في حياته اليومية مثل أواني الطبخ والتأثيث الجمالي والفني والهندسي.

[1] - الطيب عقاب : الأواني الفخارية الإسلامية – دراسة تحليلية فنية مقارنة - 1984 O. P. U الجزائر

وتعود أسباب ازدهار وانتشار هذه الحرفة إلى ما تحتويه البيئة الجزائرية من كم هائل من طين وتربة صالحة لهذه الحرف في عدة مناطق من الجزائر.

ولعل ما ميز الحرف الطينية – الفخارية في الجزائر أنها تعدت مستوى الحرفي للفرد الواحد لتصبح حرفة عائلية يمارسها كل أفراد العائلة محولة الدار إلى ورشة صغيرة، بالإضافة إلى هذا، فلقد اشتهرت مناطق بأكملها بهذه الحرفة والتي بلغت في ممارستها الذروة الفنية الإبداعية مثل مناطق القبائل الكبرى والصغرى ومناطق الأوراس ومناطق الجنوب.

تربط الإنسان الجزائري بالحرف الطينية الفخارية علاقة من نوع خاص وصلت في كثير من محطاتها إلى درجة التقديس، لقد قدس المخيال الشعبي الجزائري الطين وكل مشتقاته الفخارية، ويتجلى هذا في بعض الممارسات التي عرفت بها بعض العائلات الجزائرية في علاقتها بالمصنوعات الفخارية، حيث أنه إذا حصل واستعارت امرأة من جارتها إناءا فخاريا أو شيء من الفخار وشاءت الأقدار وأن تكسر، فلا تفكر هذه المرأة في تعويضه لجارتها، فالتعويض مرفوض عرفيا وقد يلحق صاحبه أي الذي يفكر في التعويض شر، فقد يصاب أحد أفراد العائلة سواء أكانت المستعارة أو المستعار منها أذى، ويعود أصل هذا الاعتقاد إلى أن الفخار أو ما يشبهه شأنه شأن الإنسان الذي يشترك معه في المادة الأولى والأساسية المصنوع منها أي الطين، فالإنسان إذا مات انتهى ولا يعود أبدا إلى هذه الدنيا، ولا يمكن أيضا أبدا لأي أحد أن يفكر في إرجاعه أو تعويضه، فذلك الفخار إذا تكسر انتهى ولا يمكن أبدا التفكير في إرجاعه أو تعوضه...

تربط الحرفي بحرفة الطين والفخار علاقة عضوية، حيث نراه يمارس طقوسا خاصا في البحث عن التربة الصالحة لهذه الحرفة كما انه يقوم بممارسات طقوسية أثناء التحضير تكون مصحوبة بتعاويذ وقراءات وأدعية تبدأ من اختيار التربة وحفرها ونقلها إلى الدار ثم غربلتها وتصفيتها ثم مزجها وتذويبها وتخليطها وعجنها بالماء وإضافة شيء من الملح أو بعض من التوابل التي يعتقد فيها اعتقادا كبيرا أنها تحمي المنتوج والحرفي وأبناءه وداره من عين الحاسد.

وتبدأ عملية الصناعة في تقسيم هذا العجين إلى قطع صغيرة ليصنع منها الأواني والفخار المراد صناعتها وبعد صناعتها يتم تجفيفها ثم إحراقها على نار يكون قد أوقدها خصيصا لهذا الغرض وفق ممارسات وطقوس

خاصة.

وبعد أن يكون قد أنهى مرحلة الصناعة وتكون الأواني قد تمت من حيث الشكل، فيعود إليها الحرفي بكل ما يقدر عليه من رسومات وكتابات وزخرفة ورموز فيلونها بألوان مستوحاة مادة وشكلا من البيئة المحلية ومن الطبيعة ونباتها وتربتها، لتنهي هذه الأواني الجميلة والغنية من حيث الرموز والأشكال والألوان لتصبح مادة للاستهلاك والاستعمال.

ومهما يكن من أمر، فلقد عرفت الحرف الطينية – الفخارية أو الخزفية ازدهارا ورواجا كبيرين قديما وحديثا في الجزائر كما يشهد على ذلك المؤرخون الجزائريون والأجانب وخاصة الفرنسيون الذين عاشوا في الجزائر أيام الاستعمار، حيث يقول في هذا الصدد الأستاذ أبو القاسم سعد الله :" أن الحرف الفخارية كانت من أنشط الصناعات المحلية، وقد ذكر – مارسيه – أن مصنعا للفخار والخزف كان قرب العاصمة في عهد الاحتلال – وأقر – روزي – أنه كان بباب الواد (العاصمة) سنة 1830 عدة مصانع للفخاريات فاضمحلت هذه الصناعة بالتدرج، بينما يعترف –ميرانيت– وهو الذي يستنقص تقريبا كل ما ينسب إلى الجزائريين من أعمال جيدة، بأن الفخار أشار إلى أن الدكتور " شو" (القرن 18) قد أكد على وجود مصانع للفخار والخزف في شرشال وأن الجزائريين كانوا يستعملونه بكثرة وكذلك يعترف " ميرانيت " أن هذه الصناعة الرائجة نتيجة ظهور الحرف الأوروبية. [1]

2–الحرف الخشبية :

تعد الحرف الخشبية من أقدم الحرف التي مارسها الإنسان الجزائري، ويعود ذلك إلى سببين رئيسيين :

1–دور الخشب ووظيفته في حياة الإنسان الجزائري حيث يستعمله في النار للطهي وللتدفئة كما يستعمله في بناءه سواء أكان دارا أو خيمة كما يستعمله في كل أنشطته المهنية حيث منه يصنع العديد من الأدوات ووسائل العمل.

2–كثرة الغابات، لقد عاش الإنسان الجزائري منذ القديم في بيئة غابية، فاستغلها وعمل على حمايتها والحفاظ عليها بالغرس والعناية بالأشجار.

[1] - د.أبو القاسم سعد الله : تاريخ الجزائر الثقافي – ج 8 ص 364.

وترادف في المخيال الشعبي المهني الجزائري الحرف الخشبية حرفة النجارة والتي تفطن إليها الإنسان الجزائري منذ القدم واهتم بها اهتماما كبيرا مدركا دورها وقيمتها في التنمية الاجتماعية والاقتصادية كما يقول العلامة ابن خلدون أن " أهل البدو، فيتخذون منها (أي من النجارة) العمد والأوتاد لخيامهم والخدوج لظعائنهم والرماح والقسي والسهام لسلاحهم، أما أهل الحضر فالسقف لبيوتهم والأغلاق لبيوتهم والكراسي لجلوسهم، وكل واحدة من هذه، فالخشبة مادة لها، ولا تعير إلى الصورة الخاصة بها إلا بالصناعة أي النجارة. . . وفيما يقال إن معلم هذه الصناعة في الخليقة هو نوح عليه السلام وبها أنشأ سفينة النجاة "[1]

يشهد التاريخ الاقتصادي الجزائري على الانتشار الكبير الذي عرفته حرفة النجارة، لقد مارسها الجزائريون وتفننوا في ممارستها تفننا أبهر المؤرخون وعلماء الآثار والهندسة الذين وقفوا حائرين أمام بعض الأثاث والآثار الخشبية التي عثروا عليها في الأماكن الأثرية القديمة أو التي لا زالت بعض المتاحف محافظة عليها .

لقد تفنن الحرفي الجزائري في فن النجارة ونوع من منتوجاته الخشبية مثل الكراسي الموضوعة في المساجد وأبواب المنازل والمساجد وغيرها، والمناضد المستطيلة، وصناديق حفظ القماش، لكن الزخارف على المصنوعات كانت مدهشة وعليها نقوش ونماذج موزعة بمهارة، ومن هذه الزخارف نجد الكتابة العربية ذات الخطوط الفنية الرائعة، وكان الخطاطون والنقاشون. . . يضفون على هذه المصنوعات ذوقا وجمالا مع الطابع المحلي والديني"[2]

3- الحرف النسيجية :

تربط الإنسان الجزائري بالحرف النسيجية علاقة عضوية منذ القديم وذلك بحكم علاقته المتينة بالأغنام والبقر والإبل حيث يستفيد من ألبانها ولحومها وجلدها وكذلك صوفها ووبرها وشعرها . . .

لقد استغل الصوف والوبر والشعر لنسج ملابسه وأغطيته وفراشه وخيمته.

كان لحضور هذه الحرف مكانا ومكانه مهمة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية للإنسان الجزائري منذ القديم، كما كانت سببا في ظهور حرف أساسية مثل الحياكة والخياطة والتطريز وقد وصل الحرفي الجزائري في ممارسته لهذه الحرف الذروة الفنية والجمالية والاقتصادية، كما أولاها عناية فائقة وذلك لوعيه الكبير أنها تشكل بعض من " أسس

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، ص 453

[2] - أبو القاسم سعد الله :م.س، ص.ص.362- 363

العمران لما تحتاج إليه البشر من الرقة، فالأول لنسج الغزل من الصوف والكتّان والقطن، إسداد في الطول وإلحاما في العرض لذلك النسج بالالتحام السديد، فيتم منها قطع مقدرة ثم تلحم تلك القطع بالخياطة المحكمة، وهاتان الصنعتان قديمتان في الخليقة،ينسبها العامة إلى إدريس عليه السلام، وهو أقدم الأنبياء "[1]

لقد عرفت الحرف النسيجية ازدهارا وشيوعا كبيرين إلى درجة اعتبرها الاقتصاديون والمؤرخون أنها تشكل قيمة محلية ثابتة في النشاط الاقتصادي الجزائري، بل كانت على حد تعبير الأستاذ أبي القاسم سعد الله :" من الصناعات التي تفتخر بها الجزائر، وقد كانت – أي للنسيج – صناعة كاملة وأسواق رائجة في مختلف أنحاء البلاد وفي المدن الرئيسية كانت سوق خاصة بأسماء الأقمشة والحرير والأصواف ونحوها مثل سوق الحرارين وفلان الحرار وسوق الصوف (رحبة في قسنطينة) وسوق الشواشي ، وكانت الجزائر تصدر إلى المشرق الأحزمة الحريرية، واشتهرت من الناحية الفنية بصناعة الزرابي والحياك والفوطات التي تستعمل للحمام والمناديل والأحزمة والملابس كالبرانس والقنادر (ج. قندورة) والصدريات والسراويل، فهي صناعة وطنية كاملة تمثل الذوق المحلي. "[2]

ومن أنواع الحرف النسيجية ذات البعد الاجتماعي والثقافي والاقتصادي المحلي والوطني والدولي، نذكر حرفة الزرابي حيث تكاد لا تخلو عائلة جزائرية من امتلاكها زربية واحدة على الأقل، هذا بالإضافة إلى أن بعض العائلات الجزائرية أيضا كانت تعتبر امتلاك النساج التقليدي قيمة ثابتة في الدار، لقد تفننت النساء الجزائريات في نسج الزرابي أيما تفنن كما نوعت في طرق نسجها وفي أشكالها بتنوع المناطق وجهات المجتمع الجزائري " إذ تظهر كل جهة أو منطقة تفننها الخاص مما كان يؤدي إلى التنافس وتعدد الاختيار أمام الزبائن "[3]

لقد عرف منتوج الزرابي تنوعا كبيرا سواء من حيث الأشكال والهندسة أو من حيث طريقة النسيج في حد ذاتها الأمر الذي أدى إلى ظهور عدد كبير من الأنواع، غير أن الأنواع الأكثر شهرة وشيوعا هي ستة وأهمها :" الفراشيات، الزرابي الصوفية، والحنبل والقطيفة والمطارح، والزرابي الملساء (بدون خملة)، والأماكن التي اشتهرت بالزرابي هي : مدينة الجزائر وأفلو والسور،وبسكرة، وباتنة، وبوسعادة، ووادي سوف وشلالة، والقلعة، وسطيف،

---

[1] - ابن خلدون م. س ص 414

[2] - أبو القاسم سعد الله. م. س. ص 359.

[3] - م. ن. ص 359

وسعيدة، وتيهرت، وتلمسان وكذلك اشتهرت بالزرابي، المسيلة، وفرندة وجبل عمور وجبال بوطالب، وقصر البخاري، وتتميز أنواع الزرابي عن بعضها باستعمال الألوان والأشكال واستخدام الذوق المحلي لكل منطقة مع الإبداع الفردي، وهكذا نجد الألوان الآتية متغلبة وهي: الأحمر القاني والأصفر والأحمر العادي والأسود مع بعض الألوان الأخرى الثانوية أحيانا لتضفي تجديدا وتهذيبا وراحة للنفس "[1].

الحرف الجلدية :

مارس الإنسان الجزائري الحرف الجلدية منذ القديم، وتفنن فيها تفننا كبيرا، وتعود علاقته بهذه الحرفة إلى تلك العلاقة القوية بعالم الحيوانات سواء الأليفة منها مثل الغنم والمعز، والبقر والإبل والأرانب، أو المتوحشة منها مثل الغزال والذئب والأسد .

لقد استفاد من حليبها ولحومها وصوفها ووبرها وكذلك جلودها حيث صنع منها الألبسة و الأحذية والأحزمة والأفرشة والأغطية كما صنع منها عددا من أنواع الأدوات المنزلية كالأطباق والقرب.

غير أن ما يمكن الإشارة إليه أن هذه الحرف ظلت محدودة المساحة المهنية ولن تعرف نفس الرواجو الانتشار اللذين عرفتهما الحرف الأخرى، وربما يعود ذلك أصلا إلى صعوبة هذه الحرفة وقلة المتهنين فيها وكذا قلة مادتها حيث أن الإنسان الجزائري يكسب الغنم والبقر والإبل والأرانب، ويحتفظ بها لأنها منفعتها وهي حية أحسن من جلدها، فهو يستفيد من حليبها ومن صوفها ووبرها مادامت حية، أما جلدها فاستعماله قليل.

الحرف النحاسية :

كشفت الدراسات[2] التاريخية والأثرية أن الإنسان الجزائري مارس الحرف النحاسية المعدنية منذ عصور قديمة وظل محتفظا بهذه الحرفة التي أصبحت تشكل محطة أساسية في حياته الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية لقد استثمرها استثمارا جماليا حيث صنع منها الأساور والخلاخل والخواتم والأقراط كما استثمرها استثمارا اجتماعيا حيث صنع منها لوازم داره وبيته ومطبخه، فصنع الأبواب والكراسي والقناديل والمصابيح، والأباريق والصحون، والأطباق والسكاكين والمعاليق والموائد والأسرة.

---

[1] - أبو القاسم سعد الله : م. س. ص. ص 359- 360

[2] - جودي محمد حسن : فنون و أشغال المعادن. دار المسيرة للنشر و التوزيع و الطباعة ط 1 – عمان الأردن 1996 / 1416

كما استثمرها أيضا استثمارا اقتصاديا حيث صنع منها وسائل وأدوات عمله كالفؤوس والمحارث والمناجل والمطرقات والمسامير، والأقفال. . .

كما استثمرها أيضا استثمارا حربيا حيث صنع منها أسلحته الخاصة حماية لنفسه ولأهله ولممتلكاته من الاعتداءات الخارجية ومن الحيوانات المفترسة، فصنع السيف، والرمح والأذرعة والخناجر. . . .

لقد كانت الحرف النحاسية من " الحرف التقليدية الرائجة في الجزائر منذ القديم، كما أن مادتها الخام أي النحاس والمعادن كانت محلية أي استخرجها الإنسان الجزائري من أرض الجزائر بوسائل خاصة، صنعها خصيصا لذلك. . . فكان يبحث عن المعادن بطريقته الخاصة حيث كان يعتمد على لون التربة الموجودة على سطح الأرض، قد تكون دليلا على وجود معدن في الباطن، أو يعتمد على حاسة الشم حيث في اعتقاده وحسب رؤيته الحرفية، فإن الأماكن التي يحتوي باطنها على معدن ما قد تشيع منها رائحة خاصة، كما كان يعتمد على بعض النباتات التي لا تنبت ولا تظهر إلا في الأماكن ذات التربة المعدنية. فلما يعثر ويكشف معدنا، فكان يلجأ إلى عملية الحفر، ثم إخراج المعدن ثم غربلته وغسله ثم حرقه وتذويبه فوق نار قوية، لتبدأ المرحلة الثانية وهي مرحلة التحويل وسكب وإسالة المادة المذابة في قوالب مختلفة، وبعد تجفيفها يبدأ في تقطيعها إلى قطع صغيرة ليصنع منها ما يريد وفق أشكال هندسية متنوعة.[1]

الحرف النباتية :

يعود أصل تسمية هذه الحرف إلى طبيعة مادتها الخام والأساسية أي النباتات، وقد تم تمييز نوعين من الحرف النباتية وذلك حسب طبيعة النباتات والهدف من استثمارها واستغلالها :

1-الحرف النباتية الطبية

2-الحرف النباتية الصناعية

[1] - كتاب الحلي التقليدية : طبعة المؤسسة الوطنية للفنون، مطبعة وحدة رغاية – الجزائر - 1990

يتمثل القسم الأول في ذلك الاستعمال العلاجي والوقائي من الأمراض وحماية الصحة، وقد سخر الحرفيون النباتيون عددا من النباتات تسخيرا طبيا، كما عرفت هذه الحرف باسم حرف النباتية صيدلانية. ولعل ما يمكن الإشارة إليه أن هذه النباتات تنقسم بدورها إلى قسمين اثنين :

أ-يشمل القسم الأول النباتات الطبيعية التي تنمو طبيعيا دون أن يرعاها الإنسان، وتوجد في الوديان وفي الحقول وفي الجبال.

ب-يشمل القسم الثاني النباتات التي يرعاها الإنسان بالغرس والمتابعة والقطف والجمع وتجفيف والصيانة.

وقد تفنن النباتيون التقليديون في حرف الطب النباتي واجتهدوا في تنويع ممارستهم للعلاج النباتي حيث وضعوا لكل مرض نباتا خاصا، كما اجتهدوا في تحديد المقاييس والمعايير وطرق الاستعمال، وقد كانت هذه الحرفة سببا في ظهور متاجر ودكاكين اختصت في بيع النباتات والأعشاب الطبية، كما عرفت الحرفة العلاجية النباتية شيوعا كبيرا في المجتمع الجزائري حيث كثر عدد الأطباء التقليديين النباتيين الذين يعالجون المرضى علاجا نباتيا كما كثر معهم عدد التجار الذين يبيعون المرضى الأعشاب الطبية، كما كثر مع كل هذا عدد المرضى الذين يقبلون بدون هوادة أو انقطاع على الطب والصيدلة النباتية.

ولا يمكن لنا في هذا الصدد ذكر وإحصاء كل النباتات الطبية والتي يستعملها الناس لعلاج بعض الأمراض، ومن باب التمثيل نذكر هذه العينة التي تكاد تكون حاضرة عند كل العائلات محتفظة بها وقاية وعلاجا لبعض الأمراض، مثل العرعار، فليو، النابتة، الدومران، المكرمان، الزعتر، النعناع، الرمان، النوخة، البسباس، اللويزة الخ...

أما القسم الثاني من الحرف النباتية هو ما اختص في النسيج وصناعة الأفرشة والأغطية والخيم والحصير والسجادة والمكنة والحبل والقفة والمظل والنعل والبردعة... الخ

وعرفت هذه الحرفة رواجا كبيرا خاصة في المنطق السهبية وذلك لتوافر وبغزارة بعض النباتات الطبيعية والأساسية مثل الحلفاء والدوم، والديس وسعف النخل، كما عرفت هذه الحرف باسم المظفرات.

ولعل ما يمكن إضافة في الحديث عن الحرف النباتية النسيجية أو المظفرات هو تلك الروح الإبداعية والفنية والجمالية التي وظفها الحرفي أثناء عملية نسجه لهذه المنتوجات.

تخضع الحرف النباتية إلى عدد المراحل تبدأ بالبحث عن النبات ثم الاجتثاث وتبليل ودف وتلوين والصباغة وتجفيف وتصنيف حسب طبيعة الشيء المراد صنعه ونسجه.

غير أن حرفة المظفرات عرفت في السنوات الأخيرة تراجعا كبيرا وذلك لهجرة اليد العاملة السهبية نحو المدن وكذا إتلاف مساحات كبيرة من الغابات حرقا وتخريبا، إضافة إلى كل هذا يأتي النموذج التكنولوجي الذي عصف في طريقه كل الحرف التقليدية.

لقد مارس الإنسان الجزائري عبر مراحل تاريخه الطويل الحرف التقليدية وذلك استجابة لمتطلباته المعاشية ولواقعه الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والبيئي المحلي.

ولا يمكن لنا إحصاء كل الحرف التي مارسها المجتمع الجزائري لأنها عديدة ومتنوعة من حيث طبيعتها وكيفية ممارستها والمواد المستعملة فيها وكذا الأدوات المسخرة لها والتقنيات المعتمدة فيها .

لقد تعددت هذه الحرف وتنوعت بتنوع الواقع[1] الطبيعي وتضاريسه من جهة ومن جهة أخرى بتنوع الفلسفة الاجتماعية والاقتصادية للأهالي.

فبالإضافة إلى عبقرية الإنسان الجزائري في مهارته وفي ممارسته لهذه الحرف، فأن للطبيعة وللمناخ دور كبير في تحديد طبيعة الحرف وإبرازها أو اختفائها .

لا يزال المجتمع الجزائري محافظا على هذا الإرث الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، ولا زالت هذه الحرف التقليدية تحتل مكانة أساسية في المخيال الشعبي الجزائري، يمارسها الجزائريون بنوع من الطقوس والممارسات العقائدية والثقافية المستمدة من الواقع الثقافي والعقائدي الشعبي المحلي.

تعود هذه المكانة التي تمتع بها الحرف التقليدية في المجتمع الجزائري بالرغم من محدودية حركيتها الاقتصادية، تعود أصلا إلى ذلك الوعي الكبير لدى الفئات الشعبية بالدور الأساسي والريادي الذي تقوم به هذه الحرف كعنصر فعال ومهم في الحفاظ على أصالة الشعب وهويته الثقافية والحضارية والتاريخية هذا بالإضافة إلى أن الحرف التقليدية كانت ولا تزال مقياس التطور والتقدم الفكري والجمالي والفني والاقتصادي والاجتماعي والعمراني على حد تعبير ابن

---

[1] - Youcef Nassib." Elements sur la tradition orale " Ed. S. N. E.D – 2 eme edition Alger، 1982 - 30 -28 P. P

خلدون الذي يقول في هذا الصدد :" وعلى مقدار عمران البلد تكون جودة الصنائع للتأنق فيها حينئذ وإستجادة ما يطلبه منها بحيث يتوفر دواعي الترف والثروة، أما العمران البدوي أو القليل فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط خاصة المستعمل في الضروريات من نجار أو حداد أو خياط أو حايك أو جزار. وإذا هذه فلا توجد فيه كاملة ولا مستجادة. وإنما يوجد منها بمقدار الضرورة إذ هي كلها وسائل إلى غيرها وليست مقصودة لذاتها . وإلى زخر بحر العمران وطلبت فيه الكمالات كان من جملتها التأنق في الصنائع واستجادتها، فكملت بجميع متمماتها، وتزايدت الصنائع الأخرى معها، مما تدعوا إليه عوائد الترف وأحواله من جزار ودباغ وخراز وصائغ وأمثال ذلك، وقد تنتهي هذه الأصناف إذا استبحر العمران إلى أن يوجد منها كثير من الكمالات والتأنق فيها في الغاية"[1].

فبالإضافة إلى هذه العناية بهذه الحرف من حيث الوقع الاجتماعي والاقتصادي التي عرف بها الإنسان الجزائري فلقد خص هذا الميدان الحرفي بمادة فنية وجمالية معتبرة حيث أولاها عناية جمالية كبيرة تمثلت في تلك الأشكال الرائعة والألوان الجميلة والرموز والزخرفة المثيرة التي كان يسجلها على كل منتوجاته التقليدية من أواني وأدوات وألبسة وأفرشة وغيرها وقد أثار هذه الموضوع نقاشا حاد بين النقاد والباحثين الذين تسائلوا الأصول الفنية والفلسفية والعقائدية لهذه الرسومات والرموز والأشكال وحاولوا قراءتها وتحليلها وتأويلها كنصوص محملة بدلالات متعددة ومختلفة. ولقد تفطن الحرفي الجزائري إلى ما قد توحي إليه هذه الرسومات والرموز حيث " قيل الكثير عن علاقة فن الزرابي بالكائنات الحية ورسمها في النسيج، إنه كفن إسلامي كان بعيدا عن تصوير الإنسان أو الحيوان في الزرابي ونحوها، فكان يلجأ إلى تعويض ذلك بالنباتات والأشكال الهندسية والخطوط التي تمثل تجريدا بعيدا عن الإساءة إلى الدين وعقيدة التوحيد . وقد بحث الفرنسيون. . . فوجدوا أن السبب يرجع إلى العامل الإسلامي. " [2]

الحرف التقليدي وجغرافية المدن :

لقد كان للنشاط الحرفي دور كبير في تحديد جغرافية بعض أحياء ودروب بعض المدن الجزائرية وخاصة منها المدن العتيقة مثل مدينة تلمسان، ومدينة بجاية، ومدينة قسنطينة. حيث لا تزال بعض هذه الأماكن تحمل أسماء حرف التي كانت تمارس فيها أو كانت مسرحا لأسواقها تباع فيها المنتوجات والمواد الأولية وأدوات الإنتاج.

---

[1] - ابن خلدون : المقدمة. ص 444.

[2] - أبو القاسم سعد الله : م. س. ص 361

لا تزال هذه الأماكن حية ومحافظة على أسماءها بالرغم من اختفاء الحرف منها وبالرغم من اختفاء الحرفيين وبالرغم من تحول نشاطها التقليدي إلى نشاط آخر، لا تزال دروب هذه المدن تعرف بأسمائها القديمة مثل.

درب الدباغين : وهو مكان كان يحتوي عددا من الدكاكين تمارس فيها عملية الدباغة الخاصة بالصوف والجلد .

درب الفخارين : وهو مكان كان يحتوي عددا من الدكاكين تصنع وتباع فيها الأواني الفخارية.

سوق الغزل : وهو مكان كان يلتقي فيه الغزالون والنساجون لبيع منتجاتهم أو لشراء ما هم في حاجة إلي من مادة النسيج والصوف.

ونلاحظ أن الكثير من الأمكنة من أحياء وحارات وأسواق وأبواب وطرق وجوامع بتلمسان تحمل اسم الحرفة أو الصناعة التي كانت قائمة بها في العهد القديم"[1].

الحرف التقليدية والجغرافية البشرية :

لقد كان للنشاط الحرفي التقليدي دور كبير في التعريف بأصالة وأصول الحالة المدنية لعدد من العائلات التي اشتهرت بممارستها لحرفة من الحرف وتوارثها أفرادها أبا عن جد، و ظلت متمسكة بها كعنصر أساسي في تحديد هوية انتماءها الحضاري والثقافي و التاريخي و الاقتصادي.

حمل عددا من العائلات ألقابا وأسماءا "[2] هي أصلا صفات عرف بها أجداد أيام ممارستهم لعدد من الحرف ونبوغهم فيها . . . ولا زالت هذه الأسماء حية وثابتة في سجل الحالة المدنية مثل عائلة نجار – وعائلة حطاب – وعائلة قهواجي – وعائلة سلعاجي – وعائلة دمرجي – وعائلة دباغ – وعائلة دراز – وعائلة حداد – وعائلة فحام – وعائلة غياط – وعائلة غراس – وعائلة فلاح – وعائلة سقال – وعائلة خراز – وعائلة خياط – وعائلة فخار – وعائلة حلاق – وعائلة براح – وعائلة حجام – وعائلة جلاد – وعائلة حمال – وعائلة برادعي – الخ. . . .

---

[1] الحاج محمد بن رمضان شاوش : باقة السوسان في التعريف بحضرة تلمسان – ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر. ص 323

[2] – محمد سعيدي : أنثروبولوجية الاسم في أنثروبولوجيا اليوم في الجزائر مركز البحث الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية – وهران – 1999. ص.

العناية بالحرف التقليدية :

أصبح ضروريا العناية والاهتمام بالحرف التقليدية المحلية خاصة في خضم التحولات العميقة التي يعيشها العالم من حيث الطرح الثقافي والاجتماعي والاقتصادي ولا بد أن تولي المنظومة السياسية والاقتصادية والثقافية الجزائرية عناية كبيرة للحرف التقليدية رغبة وسعيا للحفاظ على الهوية الانتماء الحضاري والتدعم الاقتصادي المحلي وصيانة ذات الشعبية مما قد تفرزه العولمة من آثار فكرية وفلسفية وإيديولوجية قد تؤثر سلبا على خصوصيات الجسد الاجتماعي والثقافي والاقتصادي المحلي والأصيل.

ومن هنا كان التأكيد ملحا للحفاظ على الحرف التقليدية والنهوض بها . وذلك، كما أشرنا إليه عدة مرات فيما سبق – لما تمتاز به من أهمية ثقافية وحضارية وتاريخية واجتماعية واقتصادية، فضلا على ما تمت به من خصوصيات فنية وجمالية.

ولعل من أبرز معالم الهوية الثقافية والحضارية والاقتصادية الجزائرية هو" حفاظها المتواصل عبر الأجيال على ما تعتد به من طرق مثلى لأساليب الحياة الاجتماعية والاقتصادية التي تستن لمقومات ما تجود به البيئة المحلية من مواد خام ووسائل العمل الخاصة المستخدمة من قبل الحرفيين المهرة لتصنيعها وإنتاج ما يتطلبه الناس منها لاستخداماتها المختلفة "[1]

لقد تفطنت الجزائر حكومة وشعبا لقيمة الحرف التقليدية فأولتها عناية كبيرة إلى درجة خصت لها الوزارة [2] قائمة بذاتها تسهر من اجل التكفل بها كقيمة حضارية واقتصادية واجتماعية وثقافية. فعملت على تدعيم الحرفيين كقوة اقتصادية فعالة في تدعيم عجلة التنمية المحلية والوطنية كما عملت على إحياء هذه الحرف وتدعيمها وتكفل بها تكفلا علميا حيث أسست لها مراكز لتعليمها وتدريسها للشباب وفق أطر علمية وتقنية جديدة ومعاصرة [3].

وقد يتجلى الاهتمام المؤسساتي بالحرف التقليدية في تلك التدعيمات والتشجيعات المادية والمعنوية من حرفيين من خلال إقامة المعارض المحلية والوطنية سنويا وفتح السوق والتسويق الوطني والأجنبي والاعتراف بها كذات فاعلة

[1] – سعود بن سالم العنسي : العادات العمانية . ط – التراث القومي و الثقافة – ص 192.

[2] – وزارة المؤسسات الصغيرة و المتوسطة و الصناعات التقليدية.

[3] – مراكز التكوين و التمهين في الحرف التقليدية.

ومتفاعلة مع متطلبات المجتمع والحركة التنموية الشاملة كما ينص على ذلك الميثاق الوطني في فصل التنمية الصناعية الشاملة – في باب : ترقية الصناعة الصغيرة والمتوسطة.

وتنشيط الصناعة التقليدية حيث ينص : " ويجب كذلك تقويم وتطوير القدرات التي تحتوي عليها لصناعة التقليدية في كل مجالات النشاط الوطني، وذلك بتشجيع المبادرات التي من شأنها أن تساهم في تنمية الاقتصاد، وإشعاع الثقافة وازدهار المجتمع معنى ذلك أن العمل ينبغي أن يكون مستمرا لحماية قطاع الصناعة التقليدية وتنظيمه وتشجيعه."[1]

إشكالية الهوية الشعبية بين التطور التكنولوجي والحرف التقليدية :

يتميز الواقع الاجتماعي والاقتصادي بطغيان نموذج تكنولوجي مادي رهيب حيث يسيطر إلى الفاعلية الإنسانية سيطرة قوية بلغته وثقافته وآلات إنتاجه وتقنياته المتطورة والسريعة والضخمة والقياسية على ذات الإنسان على فكره وثقافته وقلبه الأمر الذي أدى به إلى الاستسلام استسلاما مطلقا وبالتالي وجد نفسه في حالة اغتراب مذهلة وتشرد وتشرذم تامين بين ثقافته التقليدية الأصيلة التي تموت أمامه وبين يديه عضوا عضوا وبين ثقافة دخيلة فرضت عليه قسرا ولم يستطع الانفلات من ويلاتها ومن حصارها ومن رغبتها الأكيدة في احتوائه واحتواء ثرواته الطبيعية.

وقد صاحب هذا احتواء التكنولوجي للإنسان ولثقافته المحلية نية إيديولوجية وفكرية في قتل الإحساس للانتماء إلى ثقافة ما وإلى حضارة ما وإلى بيئة جغرافية ما . لقد عمل النموذج التكنولوجي على سلب الإنسان المحلي ذاته الحضارية والثقافية والتي تضمن له عادة الحصانة والرعاية الروحية وفق أطر محلية متفاعلة فيما بينها وبين هذا الإنسان ذاته تفاعلا جغرافيا واقتصاديا واجتماعيا وأخلاقيا .

ولعل ما يضمن للإنسان هذا التفاعل هو أن الحرف التقليدية قد تكونت من خلال عمليتي الأخذ والعطاء المتبادلين بين الإنسان والبيئة الجغرافية والثقافة المحلية.

وقد تختلف علاقة الإنسان بالحرف التقليدية عن علاقته بالنموذج التكنولوجي، حيث أن العلاقة الأولى هي علاقة عضوية امتدادية تفاعلية متكاملة وفق فلسفة وأسس إنسانية، أخلاقية، عرفية، اجتماعية، عقائدية، اقتصادية

[1] ا- الميثاق الوطني للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية سنة 1986 – ص 155.

فنية وجمالية. في حين أن العلاقة الثانية هي علاقة انفصالية، قامت أساسا من أجل تحقيق مصالح مادية وفق رؤية خاصة محددة من حيث الانتماء الاجتماعي والاقتصادي دون مراعاة خصوصيات الإنسان الذي تحول إلى شيء مادي قيمته تتحدد بما ينتجه للآخر المستغل فضلا عن هذا، فإن النموذج التكنولوجي يسعى بطريقة أو بأخرى على إحداث هوة ثقافية ونفسية بين هوية انتماء الإنسان وبين حاضره الثقافي المادي. وقد صاحب هذه الهوة تنكر للجانب الروحي للإنسان ذاته. في حين أننا نجد أن النموذج الحرفي التقليدي متحرر من القيود الفكرية المادية التي كبلت الإنسان وطمست هويته الإنسانية تحت ضغوطات الآلة والإنتاج المادي التي لا تميز بين الإنسان والأشياء في تحديد ماهيتها ووظيفتها.

ترتبط فلسفة الحرف التقليدية ارتباطا قويا بنفسية وجدان الشعوب كما تقوم أساسا على سيادة القيم الأخلاقية والاجتماعية والحضارية المحلية. وبهذا، فأن الحرف التقليدية في طرحها الشامل والشمولي هي ترجمة صادقة وحية لعطاء النفس البشرية وعطاء الذات الاجتماعية الجماعية وعطاء الخبرة الفنية الفردية. فهي نفس وذات وخبرة متفاعلة تفاعلا شعبيا للتعبير عن الشعب وتاريخه وحضارته.

قد لا ننكر التقدم التكنولوجي وما قدمه للإنسانية جمعاء من سبل التطور والارتقاء، ولكننا أيضا لا يمكن لنا أن لا نذكر مساوئه ومواقفه السيئة والسلبية التي عرقلت المسيرة الحضارية للحرف التقليدية.

وقد يظهر ذلك جليا من خلال ما صنعته تلك الشركات والمؤسسات الصناعية الرأسمالية الكبرى التي جاءت لتنافس الحرفي البسيط وتدمره بلغتها وخطاباتها وثقافتها وآلاتها ووسائل إنتاجها وأسواقها الكبرى وشروط اقتحامها. فلقد خربته وهدمت عالمه التقليدي الطبيعي الهادئ والبسيط، كما تنكرت لعاداته وتقاليده وطقوسه وأعرافه الاجتماعية والاقتصادية المحلية التي لم تستطع الصمود أمام الفلسفة المادية العالمية التي أشاعها النظام التكنولوجي الجديد على حساب الخصوصيات المحلية والثقافات المحلية والحرف التقليدية وما تحمله من موروث ثقافي وحضاري أصيل.

لقد أصبح مؤكدا أن النظام الاقتصادي الجديد بنموذجه التكنولوجي المتطور والقوي أنه يسعى بدون هوادة وانقطاع إلى إبراز أسس ثقافته المادية بأسلوب إشهاري متوحش قصد " تفتيت كل العادات المرتبطة بالتراث الذي

تقف في طريقه، بينما نجد أن طبيعة الثقافة – التقليدية – تقوم على تعدد الثقافات البشرية لطرق الإنسان المختلفة في طرق المعيشية وطرق استعمال الثروات الطبيعية " .[1]

لقد وقف النموذج التكنولوجي من حيث الطرح الثقافي والفكري والحضاري مواقف عدائية احتقارية إزاء الحرف التقليدية حيث وصفها أوصافا سلبية دنيئة بأسماء مختلفة فتارة يطلق عليها الحرف التقليدية، وتارة الحرف الفولكلورية، وتارة الحرف البدائية، وتارة الحرف المتخلفة، وتارة الحرف الفنية الساذجة وذلك لا شيء إلا لأجل تدنيسها وطمس هويتها المعرفية والحضارية ونكران قيمتها الاقتصادية كما انه اعتاد الحديث عنها إلا في المناسبات والأعياد كأنها مادة للتسلية وللفرجة حيث تقام لها المواسيم والمعارض والملتقيات ليعود بها إلى خزانات المتاحف كديكور ميت هدية للغبار والنسيان.

وفي الأخير، لا يسعنا إلا أن نقول ما قاله العلامة ابن خلدون في حديثه عن الصنائع "أنها إذا لم تكن لها داعية من كافة الناس، فسرعان ما تهجر وتخرب وتفر عنها القوامة لقلة فائدتهم ومعاشهم منها والله يقبض ويبسط "[2]

[1] هيام الملقي : ثقافتنا في مواجهة الانفتاح الحضاري : ص 263.

[2] ابن خلدون : المقدمة.ص. 418.

الفصل السادس

أشكال التعبير الشعبي الأدبية

- إشكالية مصطلح الأدب الشعبي

(1) الحكاية الشعبية

- اللغز الشعبي
- النكتة الشعبية
- المثل الشعبي
- الشعر الشعبي

أشكال التعبير الأدبي الشعبية الجزائرية :

نسعى في هذا المبحث إلى تعريف الأدب الشعبي الجزائري من حيث أجناسه الأكثر انتشارا وشيوعا في المخيال الإبداعي والاستهلاكي الشعبي.

فكغيره من آداب الأمم، يتسم الأدب الشعبي الجزائري بالتعددية والتنوع من حيث أجناسه ومظاهره الفنية والجمالية التي تتجلى في سائر الأغراض والممارسات الفنية والثقافية والاجتماعية.

لقد اعتاد الدرس الأدبي الجزائري على إبراز ثنائية ضدية متصارعة بين الأدب المدرسي – الفصيح – الرسمي، والأدب الشعبي، فبقدر ما أولى بالعناية والاهتمام والرعاية للأول من حيث الدرس والتدريس والبحث والنشر والطبع والتشجيع المادي والمعنوي، بقدر ما رفض الثاني ونعته نعوتا سلبية نافيا عنه أية قيمة أدبية وفنية وجمالية، بل اعتبره قمة في الضعف والركاكة والتخلف وغير جدير بالدرس أو التدريس.

ومهما يكن من أمر، فإن هذه الحالة لم تستمر، حيث عرفت الساحة الفكرية والأدبية انفتاحا معرفيا وثقافيا وإيديولوجيا كانت بادرة خير على الثقافة الشعبية عامة والأدب الشعبي خاصة، لقد عرف الأدب الشعبي الجزائري، في السنوات الأخيرة اهتماما كبيرا، استقطب عددا من النقاد والمفكرين الذين ولوا وجوههم نحو هذا التراث الشعبي وأولوه عناية كبيرة فجمعوا نصوصه وجعلوا منها مادة خصبة لدراساتهم.

لقد عرف الأدب الشعبي حضورا قويا ومكثفا في السنوات الأخيرة ويتجلى كل ذلك في الأبحاث الجامعية من مذكرات وأطروحات شكل الأدب الشعبي بأجناسه المختلفة موضوعا علميا لها[1] بالإضافة إلى هذا الحضور العلمي البيداغوجي، لقد عرف الأدب الشعبي الجزائري حضورا علميا ثقافيا من خلال ذلك العدد الهائل من الندوات والأيام الدراسية والملتقيات الوطنية التي نظمتها الجامعات والهيئات الثقافية، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على ذلك الوعي المعرفي الكبير الذي امتاز به المثقف الجزائري نحو الأدب الشعبي كقيمة أدبية وفنية وجمالية وثقافية واجتماعية ونفسية وحضارية وتاريخية،هذا من جهة، ومن جهة ثانية لقد تفطن المثقف الجزائري إلى أن المشهد الأدبي الوطني الصحيح والكامل لا بد وأن يشمل الأدب الشعبي بنفس المستوى والدرجة مع الأدب المدرسي – وأن الشخصية

---

[1] - حتى لحظة إنجاز هذه الأطروحة، كان عدد الأطروحات التي نوقشت في شعبة الأدب الشعبي 3 وعددالمذكرات في نفس التخصص 67

الأدبية الوطنية لا بد وأن تتنفس برئتيها الاثنتين : أدب مدرسي وأدب شعبي، فالأدب الجزائري الوطني وحدة واحدة متكاملة، متنوعة من حيث الإطار التعبيري تنوعا مستمدا مادته وشرعيته من تعدد الروافد الحضارية والتاريخية والثقافية والجغرافية للشعب الجزائري عبر مسيرتها التاريخية الضاربة جذورها في أغوار التاريخ القديم.

وخلاصة القول، فإن أشكال التعبير الأدبي الشعبي من أشعار وحكم وأمثال وأحاجي وخرافات وأساطير، وغيرها أصبحت موضوع الجمع والدراسة من وجهات نظر مختلفة وفي إطار تخصصات علمية متنوعة،مدعمة بأحدث النظرية المطبقة عادة على الآداب المكتوبة، ذلك أن مظاهر الأدب الشعبي وأشكال التعبيرية المتعددة باتت اليوم محط اهتمام اللسانيات والسيميائيات وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس والتاريخ الاجتماعي وغيرها من الحقول المعرفية ".[1]

بعد هذه المقدمة العامة، لقد بدا لنا ضروريا أن نبدأ بتحديد مفهوم الأدب الشعبي وأهم الاتجاهات التي أولته العناية المعرفية والمفهوماتية وكذا أهم أجناسه الأكثر شيوعا وانتشارا في الساحة الأدبية الشعبية الجزائرية.صنعنا لهذا المبحث التصميم التالي :

- تعريف الأدب الشعبي.
- تعريف أجناس الأدب الشعبي الجزائري.
- الحكاية الشعبية.
- المثل الشعبي
- اللغز الشعبي.
- النكتة الشعبية.
- الشعر الشعبي – الملحون

1-تعريف الأدب الشعبي :

عرف مصطلح الأدب الشعبي تعريفات مختلفة، وقد سمحت لنا قراءتها بتصنيفات ضمن ثلاثة اتجاهات.

[1] الحسين المجاهد : تقديم لكتاب الأدب الشعبي المغربي _ جماعي التأليف) منشورات عكاظ – الرباط – 1989 – ص 11

أ- الاتجاه الأول : يعرف هذا الاتجاه الأدب الشعبي لأي شعب من الشعوب بأنه أدب عاميتها التقليدي الشفهي، مجهول المؤلف المتوارث جيلا عن جيل.

غير أن هذا التعريف ظل موضوع انتقادات واسعة حيث رفضه المهتمون بشؤون الأدب الشعبي على اعتباره " فرض حصارا معرفيا قويا بشؤون الأدب الشعبي وبالتالي ضيق من مساحته الفكرية والثقافية، لقد استثنى من فضاءه ذلك الأدب العامي المسجل والمذاع عبر وسائل حديثة كالمطبعة، الإذاعة، التلفزة، المسرح والسينما، فهو أدب شعبي مسجل ومدون ويتداوله الناس بفضل هذه الوسائل ذات التكنولوجيا المتطورة، كما أخرج من فضاءه ذلك الأدب الشعبي معروف المؤلف، بحيث نسمع ونقرأ يوميا أعمالا أدبية شعبية من قصص وحكايات وأشعار لأدباء شعبيين معروفين وحريصين على تدوين أسماءهم واقترانها بأعمالهم الإبداعية، وذلك بفنيات شعبية مختلفة ". [1].

لقد اعتبر المهتمون بالأدب الشعبي هذا التعريف ضيق الرؤية الأدبية والفكرية والثقافية والبشرية كما أسقط جزءا كبيرا من الأدب الشعبي من دائريته.

ب- الاتجاه الثاني : يعرف هذا الاتجاه الأدب الشعبي لأي شعب من الشعوب بأنه أدب عاميتها .

لقد تم تأسيس هذا التعريف بناءا على عنصر واحد، وهو الجانب اللغوي التعبيري العامي.

وفي اعتقادنا، إن هذا التعريف أحادي النظرية، وبالتالي فقد فصل الشكل عن المضمون وأسقط كل العناصر الخارجية المنتجة والمكونة للإبداع الشعبي (المؤلف – التوارث – الانتقال)، فكثير من الأعمال الأدبية بالرغم من عامية طابعها فهي ليست شعبية ولا تمت بأية صلة للطبقة الشعبية وقضاياها أو عامة الناس ومشاكلهم اليومية، كل ما في ذلك أنها أعمال موجهة خدمة لطبقة نخبوية معينة لجأت إلى العامية كأسلوب للاتصال وذلك لأغراض سياسية عرقية وعنصرية ". [2]

إن الاعتماد على اللغة وحدها غير كاف لتحديد ماهية الأدب الشعبي فاللغة سواء أكانت عامية أو فصيحة قد تكون عنصرا مشتركا بين الأدبين الشعبي والمدرسي، وبالتالي ليس كل ما قبل بالعامية يسمى أدبا شعبيا كما أن ليس كل ما قبل بالفصحى يعد أدبا مدرسيا .

---

[1] - سعيدي محمد : الأدب الشعبي بين النظرية و التطبيق – ديوان المطبوعات الجامعية – أفريل 1998 – ص 10

[2] - م. س. ص 11.

جـ –الاتجاه الثالث : يعرف هذا الاتجاه الأدب الشعبي تعريفا موضوعاتيا حيث يرى أن الأدب الشعبي لأي شعب من الشعوب هو ذلك الآداب الذي ارتبط بآلام وآمال الشعوب مصورا واقعه الاجتماعي والثقافي والاقتصادي، فهو أدب مرتبط ارتباط عضويا بالشعب لقد أسقط هذا الاتجاه كل العناصر الأخرى التي قد تحدد ماهية الآداب الشعبي والتي اعتمدتها الاتجاهات السابقة، وخلاصة القول نذكر بعض التعريفات التي اعتمدها عدد من الباحثين المهتمين بالأدب الشعبي.

1- يعرف الأستاذ عبد الحميد محمد الأدب الشعبي قائلا :" اختلف الباحثون في مدلول كلمة الأدب الشعبي ولكنهم متفقون على أن الكلام الذي يعبر أو أنه نتاج الملايين من هؤلاء الأفراد والجماعات جيلا بعد جيل ومعنى ذلك أن الأدب الشعبي لا يمكن أن يكون ثمرة بعينيه مهما أوتي هذا من البراعة الفنية ما يجعله قادرا على تصور الحالات النفسية التي مرة بالشعب في الوطن الذي ينتسب إليه، ومعنى ذلك أن الفنان الشعبي يتداخل فنه في فن المجموع ويصبح جزءا منه مع هذا يظل محبوبا إلى النفوس سريع الذيوع بين الجماعات "[1]

ويعرف الأستاذ محمد المرزوقي الأدب الشعبي قائلا :" بالنسبة إلينا نحن العرب، يشمل الأدب الشعبي عندنا في هذه الأغاني التي تردد في المواسم والأفراح والأتراح وفي المثل السار وفي اللغز، وفي هذه النداءات المسجوعة والمنظومة على السلع وغيرها، وفي النكتة والنادرة وفي الأساطير التي تقصها العجائز، وفي القصة الطويلة كألف ليلة وليلة، وفي السير كسيرة بني هلال، وفي التمثيليات التقليدية. . . "[2]

وخلاصة القول : إن هذه التعريفات للأدب الشعبي سواء من حيث اللغة أو المصطلح، فبالرغم من تعددها وتباينها، فإنها تتحد في محور مفهوماتي ودلالي ثابت مفاده أن الأدب الشعبي هو ذلك الأدب الذي أنتجه فرد بعينيه ثم ذاب في ذاتية الجماعة التي ينتمي إليها مصورا همومها وآلامها وأفراحها وآمالها في قالب شعبي جماعي يتماشى ونظرتها للحياة وللموت وللأشياء وكذا مستواها الفكري والثقافي والاجتماعي والإيديولوجي

[1] - عبد الحميد محمد : روح الأدب – دار الثقافة – 1972- ص 12.

[2] - المرزوقي محمد : الأدب الشعبي – الدار التونسية للنشر – 1967- ص 13.

الحكاية الشعبية والخرافية :

تشكل الحكاية الشعبية والخرافية معلما من المعالم الأساسية في تقاليد الأدب الشعبي الجزائري العائلي حيث أن ممارسات الفعل الحكائي وجدت في الفضاء العائلي أرضا خصبا بامتياز شكل الجد والجدة والأحفاد خاصة أقطابه الأساسين، لقد كان الجد والأحفاد الدائرين الملتفين حوله في ليالي الشتاء الباردة قرب مدفئ يصنعون فضاءا حكائيا يسافرون عبر الحكايات التي يرويها لهم الجد إلى عالم البطولات والمغازي، وعالم الجن والعفاريت.

غير أن هذا الفضاء الحميمي الأدبي والفني والجمالي والإنساني لم يعمر طويلا ولم يصمد أمام التقاليد الاجتماعية والثقافية المعاصرة والتي غزت العائلات متنكرة لعادات وتقاليدها الأصيلة فغاب الجد، وغابت معه الحكايات ليحل محلها التلفزيون والمسلسلات والأفلام.

لقد اقترنت الحكاية الشعبية من حيث المصطلح واللغة بمصطلح حجاية وخريفة في المخيال الشعبي المحلي، حيث تعانق المصطلحان " حجاية وخريفة " لدلالة على الحكاية الشعبية والخرافية، تحت وقع وإيقاع المقولة الشعبية : حاجيني يا جدي – أو– خرفني يا جدي – أي إحك لي حكاية.

فالحكاية أصلها من حاكى يحاكي ومنها المحاكاة والتقليد ومجاراة الواقع والنسج على منواله فضاءا وفق طقوس حكائية يكون فيها للخيال الدور الأساسي في خلق وقائع وأحداث وشخصيات خاصة، وخاضعة لمنطق هو منطق الحكاية الشعبية والخرافية ؛ إن الحديث عن الحكاية الشعبية الجزائرية يطرح عدة إشكاليات بعضها خاص بها أي بجنس الحكاية والبعض الآخر عام يمس كل أشكال التعبير الأدبي الشعبية في الجزائر.

ولعل أهم إشكال معرفي يواجه الباحث المهتم بموضوع الحكاية هوما تعلق بالتسمية في حد ذاتها : حكاية شعبية – حكاية خرافية – حكاية شعبية خرافية.

فمن الباحثين من ميز بين الجنسين واعتبر الحكاية الشعبية غير الحكاية الخرافية، ومنهم من اعتبر الحكاية الشعبية هي أصلا حكاية خرافية، ومنهم من اعتبر الحكاية الشعبية الخرافية شكل حكائي قائم بذاته متجانس في عناصره الشعبية.

تعرف الأستاذ نبيلة إبراهيم الحكاية الشعبية قائلة :" الحكاية الشعبية هي الخبر الذي يتصل بحدث قديم،

ينتقل عن طريق الرواية الشفوية من جيل لآخر، وهي خلق حر للخيال الشعبي ينتجه حول حوادث مهمة وشخوص تاريخية. . . وتضيف قائلة :" أن الحكاية الشعبية هي حكاية يصدقها الشعب بوصفها حقيقة وهي تتطور مع العصر وتتداول شفاها، كما أنها قد تحضى بالحوادث التاريخية العرف أو الأبطال الذين يصنعون التاريخ ". [1]

أما عن الحكاية الخرافية فتقول : فإن الحكاية لخرافية تمثل في ظاهرها رحلة البطل في العالم المجهول من أجل الحصول على الشيء مجهول، ومع تطور المغامرة نمو وعي البطل تدريجيا فهو في المرحلة الأولى يندفع وراء المغامرات دون علم بمكان الشيء المجهول ولكنه في المرحلة الثانية يعرف مكانه ولا يعرف كنهه، ثم يعرف أخيرا كنه هذا الشيء ويفقده ثم يعثر عليه أخيرا [2].

لقد ميزت الأستاذة نبيلة إبراهيم بين الجنسين محاولة إبراز العناصر الإختلافية من حيث المضمون وكذا حركية الشخصيات الفاعلة والمتفاعلة فيما بينها من جهة ومن جهة أخرى تفاعلها مع الأطر الاجتماعية والنفسية والثقافية سواء داخل النص الحكائي أو خارجة.

في اعتقادنا أن الحكاية الشعبية هي أيضا حكاية خرافية وذلك لتقارب النصين ولاشتراكهما شبه الكلي في عناصرهما البنيوية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يبدو صعبا التمييز بين النصين ومعرفة الحدود الموضوعاتية والشكلية لكل واحد منهما، فالحكاية الشعبية والحكاية الخرافية تحتويا عناصر خارقة وعجيبة، كلاهما ينطلق عن الواقع ليحلق بعيدا في عالم الخيال ليعودا معانقين هذا الواقع متحاورين مع آلامه وآماله.

فالحكاية هي إذن شعبية خرافية، فهي " بصفة عامة رحلة البطل في عالم مجهول وعجيب من أجل البحث عن شيء مجهول، فهي خلاصة فلسفية للفكر البشري في صراعه مع الواقع والخيال بحثا عن الحقيقة الأبدية رغم التحليقات اللامتناهية في العوالم المجهولة، فهي دائمة الصلة بالواقع والمواقع البشرية، فهي تصوير لسلوك بعض النماذج البشرية (السلطان، الأمير، الراعي العجوز، الكاهن أو الساحر والحكيم. . . بمفردها أو في علاقتها المادية والمعنوية

---

[1] - د.نبيلة إبراهيم : أشكال التعبير في الأدب الشعبي – دار المعارف. ط3 – 1981 – ص 133.

[2] - م. ن. ص 133

المتناقضة، كعلاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان بالحيوان، وعلاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بالمجهول وبالعجيب والغريب " [1]

فالحكاية الشعبية الخرافية هي ترجمان لذاتية إنسانية اجتماعية وتجسيدا لآمالها وأحلامها، ومن ثم يكون بطلها خارق لكل ما هو عادي ومألوف، سحر بكلماته وموته... أنه يكاد يخلو من أية ذاتية محققة، فهو خلاصة تقنية للجماعة... فهو تجسيد لأحكام وآمال طبقة مـن الناس خلقته ووضعت له مسارا من الأحداث انتظم ضمن حكاية شعبية معينة " [2].

ومهما يكن من أمر، فإن الممارسات الحكائية الشعبية الجزائرية غزيرة من حيث المادة والموضوع، ومن الصعب جدا، الادعاء بقوة جمع كل هذه المادة وتسجيلها، فلا زالت الذاكرة الشعبية تحفظ بنصوصها وترددها في مناسبات مختلفة، كما لا تزال بعض الحكايات حاضرة في المخيال الشعبي الجزائري مثل حكاية بقرة اليتامى، وحكاية لونجة.

مارس الإبداع الشعبي الحكاية في مناسبات مختلفة كما حملها مقاصد وأهداف نفسية وتربوية واجتماعية وعقائدية وسياسية، فالحكاية الشعبية نص غني من حيث القيم والرموز، وبالتالي استثمرها الإبداع الشعبي استثمارا هادفا، كما نوع في نصوصها وإشكالها وذلك بتنوع رؤيته لها وكذا طبيعة الأهداف الموجودة من تفعيلها نفسيا واجتماعيا وتربويا وإيديولوجيا وحضاريا،فإبداع الحكاية الغزلية ،... فالحكاية الشعبية الخرافية هي ترجمة لعدم قدرة الإنسان على تحقيق رغبة معينة على مستوى الحقيقة والواقع، وبالتالي يظل متمسكا بها ويتمناها، فهي : تسعى دائما إلى تحقيق الشمول الكلي بالتعبير عن جوهرة التجربة الإنسانية منطلقة من الخاص إلى العام، غير متخللة عن تفرد التجربة مستعينة إلى ذلك بالحدث الكبير الفاصل البسيط، مما يتيح لها سهولة السيرورة والانتقال، فإذا هي تعبير عن تجربة عامة شائعة شاملة تحمل وجدان الجماعة وتمثل روحها وأحاسيسها وانفعالاتها ". [3]

---

[1] - سعيدي محمد : م. س. ص 59

[2] - نمر سرحان : الحكاية الشعبية الفلسطينية – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت – 1974- ص 47.

[3]- أحمد زياد محبك : الحكاية الشعبية – مجلة الثقافات – الجزائر ع. 93 – جوان 1986 ص 174

لقد عالج المبدع الحكائي أو القصاص الشعبي موضوعات مختلفة استمد مادتها ومعطياتها من التاريخ الشعبي الجزائري السياسي منه أو الحضاري والثقافي والعقائدي أو من الواقع الاجتماعي بكل همومه وآلامه. . . فلقد واكبت الحكاية الشعبية الخرافية حركية الإنسان الجزائري.

وقد لا يتسع المكان للحديث عن كل الأطر الأدبية والموضوعاتية للحكاية الشعبية الخرافية الجزائرية، فهي عديدة ومتنوعة، غير أننا من باب التمثيل ولتحليل التطبيقي، أعجبتنا حكاية تنسب إلى الوالي الصالح أبي مدين شعيب وذلك لما تحويه من رموز ومن قيم دلالية وحضارية وعقائدية مرتبطة بحركية الإنسان كذات فاعلة ومتفاعلة مع الطبيعة والثقافة بكل ما تحملان من عناصر ودلالات.

حكاية من حكايات كرامات أبي مدين شعيب

"كنت في أول أمري وقراءتي على الشيوخ إذا سمعت تفسير آية أو معنى حديث قنعت به وانصرفت لموضع خال خارج فاس اتخذه مأوى للعمل بما فتح الله به علي فإذا خلوت به تأتيني غزالة تأوي إلي وتؤنسني وكنت أمر في طريقي بكلاب القرى المتصلة بفاس فيدورون حولي ويبصبصون لي فبينما أنا ذات يوم بفاس وإذا برجل من معارفي بالأندلس سلم علي فقلت وجبت ضيافته فبعت ثوبا بعشرة دراهم فطلبت الرجل لأدفعها له، فلم أجده هنالك، فخليتها معي وخرجت لخلوتي على عادتي فمررت بقريتي فتعرض لي الكلاب ومنعوني الجواز حتى خرج من القرية من حال بيني وبينهم ولما وصلت لخلوتي جاءتني الغزالة على عادتها فلما شمتني نفرت عني وأنكرت علي فقلت ما أتى علي إلا من أجل هذه الدراهم التي معي، فرميتها عني فسكنت الغزالة وعادت لحالها معي ولما رجعت لفاس جعلت الدراهم معي فلقيت الأندلسي فدفعتها له ثم مررت بالقرية في خروجي للخلوة فدار بي كلابها وبصبصوا على عادتهم وجاءتني الغزالة على عادتها فشمتني من مفرقي إلى قدمي وأنست بي"[1]

النكتة الشعبية :

تعتبر النكتة من الأشكال التعبيرية التي أحبها وتعلق بها الناس كثيرا، وذلك لما وجدوا فيها من إثارة للضحك والترفيه النفسي، فهي موقف ورأي ساخر اتجاه موضوع ما، تريد نقله إلى الآخرين وإحساسهم به من أجل كشفه

[1] - ابن مريم : البستان في ذكر الأولياء و العلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر. 1986 ص 109.

ومعرفة كنهه وما يحتويه من عيوب ومفارقات اجتماعية ونفسية وسياسية ودينية في ثوب لغوي خفف ترفيهي وفكاهي.

وقد اهتم بموضوع النكتة وأشكالها الأدباء والنقاد وعلماء النفس وعلماء الاجتماع والتربية وذلك لقدرتها على القيام بدورين اثنين في الوقت نفسه، دور المتعة والضحك ثم دور النقد والإصلاح لوضعيات سلوكية سيئة وسلبية والسفر بها نحو الإصلاح والتصحيح :" فالنكتة مهما كان موضوعها ومهما كان مستواها، فقد تكون وسيلة فعالة على نقد الواقع ومظاهره السلوكية، فالنكتة حاضرة في كل الثقافات وعند كل الشعوب، ومن المستحيل الحديث عن ثقافة لا تحتوي النكتة أو عن شعب لا يمارس النكتة، وقد تحدث الفلاسفة عن دور النكتة في حياة الإنسان وفي حياة الشعوب كما قال ذات يوم الأديب والمفكر " بومارشيه " " إنني لا أتردد أبدا في الضحك، بالعكس، أسرع من أجل الضحك من كل شيء وذلك خوفا من البكاء على كل شيء :"كما ذهب المذهب نفسه الأديب الفرنسي ومرسال بانيول :" إن الذي يجب الضحك ويعمل على إضحاك الآخرين الذين هو في حالة بكاء أو أقرب منها فهو مثل الذي يعطيهم قوة الحياة وبالتالي يبقى إنسانا طيبا ومحبوبا ."

لقد أبدع المبدع الشعبي الجزائري مادة غزيرة من النكت حيث يرددها في عدة مناسبات كما نوع في نصوصها تنوعا كبيرا الأمر الذي فتح المجال واسعا لظهور النكتة الاجتماعية والنكتة الثقافية،والنكتة الجنسية والنكتة السياسة والنكتة الدينية.

ومهما تكن طبيعة موضوع النكتة فلقد كانت حاضرة وبقوة في المخيال الشعبي الجزائري الذي يسعى دوما وأبدا إلى إثارة الضحك والمتعة النفسية ومواجهة الواقع الاجتماعي التعكس مواجهة هزلية فكاهية تخفيفا مما أحدثه من آلام وجروح ونكسات وكبت.

فالإنسان الجزائري كغيره من الناس أحب النكتة واستثمر طاقته اللغوية والفكرية والثقافية والاجتماعية من أجل إبداعها واستهلاكها كشكل أدبي وثقافي ونفسي مهم في الحياة وذلك لما يحدثه من ضحك وفكاهة كما يقول النويري : إن في الفكاهة راحة للنفوس إذا تعبت وكلت، ونشاط للخواطر إذا سئمت وملت، لأن النفوس لا تستطيع ملازمة الأعمال، بل ترتاح إلى تنقل الأحوال فإذا عهدتها بالنوادر في بعض الأحيان ولاطفتها بالفكاهات عادت إلى

العمل الجد، فببسطة جديدة وراحة في طلب العلوم مديدة ".

لا يمكن الحديث عن فضاء جزائري خال من ممارسة التنكيت، فالنكتة حاضرة في الدار، في الشارع، في المسجد، في مكان العمل، في المدرسة في الجامعة... وقد يجد هذا الحضور تفسيراته في تلك النية المزدوجة لدى قائل النكتة وملتقى النكتة: وهي الضحك ونقد سلوكات ثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية.

وخلاصة القول فإن النكتة وما تثيره من ضحك تتعدى في باطنها مستوى الامتناع والمؤانسة، فهي تحمل بين طياتها موقفا نقديا رافضا لموضوعها، فالنكتة نص يدمر مضمونه وشكله. حيث بعد معرفة واكتشاف كنه الموضوع وما يثيره من سخرية وضحك يتحول هذا النص الذي كان نكتة إلى خطاب نقدي أو إلى صرخة نقدية أو نصيحة توجيهيه ".

اللغز الشعبي :

يعتبر اللغز الشعبي من الأجناس الأدبية الشعبية التي تعلقت بها عامة الناس وجعلت منها وسيلة ترفيهية بامتياز، لقد مارس الناس اللغز في عدة مناسبات عائلية خاصة، حيث يلتقي مجموعة من الأفراد يتسامرون، يحكون الحكايات والنكت ويتبارون فيما بينهم عن طريق التلغيز. . .فبالإضافة إلى ممارسات لبعض الألعاب التقليدية، فكانوا يتنافسون في إلقاء الألغاز على بعضهم البعض ويتسابقون في معرفة الأجوبة.

ولقد عرف اللغز في الثقافة الشعبية الجزائرية باسم المتحاجية أو الحجاية.

واللغز في اللغة العربية هو أصلا من فعل لغز وألغز، وألغز الكلام وألغز فيه، عمى مراده وأضمره على خلاف ما أظهره واللغز من ألغز واللغز: الكلام الملبس، وقد ألغز في كلامه بلغز ألغازا إذا وروى فيه وعرض ليخفى" .

فاللغز جنس أدبي شعبي يقوم بعدة وظائف نفسية واجتماعية وتاريخية وثقافية، فهو "وسيلة أساسية للتربية، ذلك لأنه يعلم الأطفال والكبار معا كيف ينظرون إلى المشكلة من كل جوانبها ثم يحتفظون بعد الكد والتفكير بحس فكاهي" .

فاللغز كجنس أدبي شعبي محمل بعدة وظائف ولعل أهمها الوظيفة الترفيهية ثم الوظيفة الاختبارية لذكاء المتبارين لجنسي اللغز.

ومهما يكن من أمر، فإن اللغز، كشكل ثقافي وفني قديم قدم الإنسان "فهو قديم قدم الأسطورة والحكاية الخرافية، لقد اقترن ظهوره منذ أن بدأ الإنسان الأول يتساءل عن الكون، وعن الطيعة التي يعيش بين أحضانها، وعن الحيوان الذي يعيش معه أو يتصارع معه، اللغز نشأ منذ قديم الزمان، حينما كان العقل البدائي يمرن نفسه على التلاؤم مع الكون الرغبة في إدراك القوانين التي تحيط بالإنسان. . . ولهذا كذلك فإننا نجد الأنواع الأدبية الشعبية مثل الأسطورة والحكايات الخرافية تتضمن الألغاز، فاللغز يشير إلى غموض الحياة وهو في الوقت نفسه يمثل إدراك العقل البكر " [1].

[1] - د. نبيلة إبراهيم. م. س ص 215.

ومهما يكن من أمر، فإن المادة اللغزية في الثقافة الشعبية الجزائرية غزيرة ومتنوعة من حيث الموضوع ومن حيث الشكل وقد لا يتسع هذا المقام لمتابعة هذا الشكل الأدبي وتحليل نصوصه وإبراز خصوصياتها الأدبية والنفسية والاجتماعية والتاريخية والاقتصادية والحضارية.

ومن باب التمثيل نذكر هذه النماذج :

النص الأول : ما تسمى بالسين

والسين في يد البناية

فكها ولا نوض من حداية

الجواب : السيما – الإسمنت.

النص الثاني : طفل وطفلة جاووا من بلاد النصارى

الطفلة تحب الربح والطفل يحب الخسارة

الجواب : الإبرة والمقص

النص الثالث : ما يسمى بالحا والحا خليه في حاله

ما يسمى بالبا والبا زادت عنده ابنية ودوهاله

الجواب : الحليب واللبن والزبدة

المثل الشعبي :

يعتبر المثل الشعبي من الأجناس الأدبية الأكثر حضورا في الدراسات [1] الإنسانية والاجتماعية في مختلف الثقافات وفي مختلف الأزمنة، لقد اهتم بالمثل علماء اللغة والنقاد وعلماء النفس وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا، ويعود أصل هذا الاهتمام إلى الحضور القوي للمثل في كل الثقافات وعند كل الشعوب هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يعود أيضا سبب الاهتمام الغزير بالمثل إلى قيمته اللغوية والثقافية والحضارية والاجتماعية :" فالمثل قول قصير مشبع

[1] - محمد سعيدي : المثل الشعبي الجزائري – مقاربة بنيوية – مخطوط أطروحة دكتوراه دولة – تحت إشراف أ. د شايف عكاشة - قسم الثقافة الشعبية – كلية الآداب و العلوم الإنسانية و الاجتماعية – جامعة – تلمسان – 1999 – 2000.

بالذكاء والحكمة ولسنا نبالغ إذا قلنا أن كل مثل يصلح أن يكون أن يكون موضوع لعمل أدبي كبير، إذا استطاع الكاتب أو الباحث أن يتخذ من المثل بداية يعيش تجربة المثل ويعبر عنها تعبيرا تحليليا دقيقا [1].

إن المثل الشعبي جنس أدبي فني من حيث اللغة والقيم الدلالية كما أن نشأتها قد تبدو من حيث البناء اللغوي سهلة وبسيطة ولكن حمولتها الدلالية وما تشيعه من قيم نفسية واجتماعية وسياسية وحضارية تطرح على المهتم عددا من التساؤلات والتي يجيب عنها الأستاذ أحمد أمين قائلا :" إن الأمثال ليست إلا جملا قصيرة نتيجة تجارب طويلة، وهي عندما تقال لا تكون مثلا، وإنما يجعلها مثلا شيوعها بعد لموافقتها لذوق الجمهور، ويغلب عندئذ أن يكون قد نسي قائلوها، والمثل لا يستدعي الإحاطة بالعالم وشؤونه ولا يتطلب خيالا واسعا ولا بحثا عميقا، إنما يتطلب تجربة محلية في شأن من شؤون الحياة "[2].

إن الشعب الجزائري كغيره من الشعوب، فلقد أبدع أمثاله واحتفظ بها في ذاكرته وعمل على تفعيلها في ممارسته الكلامية اليومية وفي تعامله اليومي، وفي التربية والأخلاق، فهي حصيلة ونتيجة تجارب اجتماعية أوفردية، تدل على حقيقة من حقائق الحياة، ثم إنها لبلاغتها وحسن سبكها وصوغها سهلة الحفظ، تتعلق بالذهن لمجرد سماعها، فتدخل القلوب في طريقها إلى الذهن وتنساب انسيابا عند الحاجة ووقت الضرورة في أية مناسبة كانت، ومن النادر أن ينتهي حديث العامة مهما كان دون تأييد قولها بمثل أو حكمة شعبية لأنها بمثابة الحجر الأخير في بنيان الحديث "[3].

ومهما يكن من أمر، إن نصوص الأمثال الشعبية عديدة ولا يمكن تصور عددها، ولا يمكن الاعتقاد أننا نملك القدرة الكافية لجمعها وتدوينها في كتاب أو في كتب، إن المادة المثلية الشعبية غزيرة جدا، وقد تغطي مساحات أدبية ونفسية واجتماعية وسياسية وتاريخية، واسعة جدا، ولا يمكن لباحث واحد أوحتى لمجموعة من الباحثين تحديدها وتحديد معالمها فكل فرد من هذا المجتمع إلا ويحمل في ذاكرته عددا من نصوص الأمثال، ويحفظها ويعمل على تفعيلها في فضاءاته الكلامية وفي مناسبات مختلفة، لأنها تمثل قيمة تربوية وأخلاقية وثقافية واجتماعية مستمدة من تجارب

---

[1] - د. نبيلة إبراهيم : أشكال التعبير الشعبي – مجلة الفنون الشعبية المصرية – ع 10 – س 1969- ص 98

[2]- أحمد أمين : فجر الإسلام – مكتبة النهضة المصرية – ط9 – السنة 1964. ص. ص.62. 64

[3] - سلام الراسي : حكي قرايا و حكي سرايا – مؤسسة نوفل – بيروت – ط2. السنة 1977. ص 82.

عامة وشعبية فالمثل الشعبي الجزائري كغيره من أمثال الشعوب الأخرى، هو مرآة لتجارب الشعب سلوكية نفسية مختلفة، فهو مرآة لتجارب الشعب وبلاءه في الحياة والأيام والأحداث والناس، والمثل الشعبي ركيزة ضخمة ينقب فيها الباحث عن آراء الشعب وفلسفته في الحياة وحكمته وأمانيه أيضا وآلامه ورغباته وأحلامه، والمثل الشعبي أيضا أوضح صورة لتفاعل الشعب مع البيئة التي يعيش فيها والتي هي – درى لم يدر – مسرح خواطره ومعين أفكاره ووحي أقواله[1].

وخلاصة القول فإن المثل الشعبي الجزائري في شموليته بنية لغته ودلالاته ورمزيته، قد يقود الباحث إلى الغوص أكثر فأكثر في الأعماق الروحية للشعب الجزائري، فهو كشف عن مستوى تفكيره وأحاسيسه، عن ممارسته الاجتماعية والنفسية الثقافية، الظاهرة منها والباطنة وذلك من خلال ما يصوره من عادات وتقاليد ومعتقدات، يعتبر المثل الشعبي الجزائري، موقعا وفلسفة إزاء القضايا المختلفة ماضيا وحاضرا ومستقبلا، هو صورة لغوية بلاغية كاشفة للمسار الفلسفي الشعبي الجزائري حيث يرسم بدق تصوره للواقع وللحياة كما يترجم رغباته وطموحاته المعاشية [2].

لقد سن الفكر الشعبي الجزائري أمثالا ورسم جغرافيتها السوسيولوجية والثقافية كقوانين يعتمدها الفرد وذلك لما تزخر به نصوصها من قيم ودلالات هي حصيلة مجموعة من التجارب والملاحظات يبديها الأفراد إزاء موقف معين أو تجربة أو حادثة، فالمثل الشعبي الجزائري هو تحصيل حاصل معرفي وسلوكي، الأمر الذي أهله لأن يكون وعاءا تعليميا وتثقيفيا ونصائحيا، فالمثل الشعبي مدرسة اجتماعية وثقافية ونفسية تصور الواقع تصورا حيا وأمينا، تعلم الفرد العبرة والحكمة قصد تنظيم حياته. . . وهي التي تعكس لنا الواقع من مرارته إلى سعادته، من ثورته إلى هدوئه، متنقلة بين التناقضات التي تبنى عليها الحياة البشرية [3].

وقد لا يتسع المقام لمتابعة المسار الموضوعاتي للأمثال الشعبية الجزائرية، سوف نذكر بعض النماذج من باب التمثيل ليس إلا.

---

[1] - نعمات أحمد فؤاد: النيل في الأدب الشعبي – سلسلة المكتبة الثقافية – الهيئة العامة للكتاب – رقم 292 –القاهرة 1973- ص 94

[2] - محمد سعيدي: المثل الشعبي الجزائري – مخطوط أطروحة دكتوراه دولة. ص 25.

[3] - سلام الراسي: حكي قرايا و حكي سرايا. ص 82

- الدين : صلاة القياد الجمعة والأعياد .
- السلطة : إلا ضربك القاضي لمن تشكي.
- العلم : خوذ العلم من روس الفكارن.
- التربية : العصا لمن عصى.
- التجارة : مول الفول يقول طياب .
- الخيانة : يخون مع الخاين وخبر مول الدار .
- النفاق : السن تضحك للسن والقلب فيه خديعة.
- الكرامة : قطران عز ولا عسل المهانة.
- الزواج : عرس يوم تدبير سنة.
- العمل : اخدم برطل ولا تعطل.
- المرأة : أم لسان غلبت كل إنسان.

قد يطول بنا الحديث حول كل الموضوعات الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية والدينية التي تكفل بها المثل الشعبي وعملت الذاكرة الشعبية على تفعيلها كقوانين وتوجيهات يستفد منها الأفراد في تسيير شؤونهم المعاشية.

الشعر الشعبي :

لا يمكن الحديث عن أشكال التعبير الأدبي الشعبية في الجزائر دون الإشارة إلى المكانة الخاصة والمميزة التي يحتلها الشعر في المخيال الشعري والشاعري الشعبي، فالشعر الشعبي يغطي مساحة كبيرة وذلك لغزارة مادته وتنوعها وتعدد شعراءه.

ومهما يكن من أمر، لا تدعى القوة والقدرة المعرفية والمنهجية للحديث عن الحركة الشعرية الشعبية الجزائرية، ويكفي من باب التمثيل أن نذكر أهم الفحول الشعرية والذين تم التكفل بشعرهم من حيث الجمع والطبع، فنذكر الشاعر ابن المسايب، والمنداسي وعبد الله بن كريم ولخضر بن خلوف ومحمد بلخير، ومصطفى بن براهيم، وابن

تريكي،وأحمد ستوتي،وبومدين بن سهلة وابن قيطون، . . .

وبالرغم من المجهودات القيمة التي قام بها المحققون والمشرفون على جمع وتحقيق أشعار هؤلاء الشعراء، فإن مادة شعرية غزيرة لهؤلاء الشعراء لم تدون بعد وهي مهددة بالضياع، هذا بالإضافة إلى مادة شعرية غزيرة ذهبت سدى وأن العديد من الشعراء مروا في هذا المجتمع، وذهبوا وذهبت أشعارهم ولم يأبه بها أحد .

ومهما يكن من أمر، فإن الشعر الشعبي حاضر وبقوة شعرية كبيرة في الذاكرة الشعبية وذلك راجع إلى تلك القدرة الشعرية التي امتاز بها الشعراء في معالجتهم لعدة قضايا اجتماعية وثقافية وسياسية ودينية، لقد واكب الشعر الشعبي المسيرة واكب المسيرة الثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية للإنسان الجزائري فنظم شعراء الشعر الاجتماعي تحدثوا فيه عن الإنسان والمجتمع وأهم القضايا الاجتماعية كالزواج والطلاق، والمرأة، والعمل، والبطالة، والظلم، والفقر، والجوع، والغربة، والسكن، والمرض،والموت. . . .

كما تحدث شعراء عن الإنسان والدين، فأنتجوا شعرا راقيا عرف بشعر التصوف تحدثوا فيه عن الله والرسول، والجنة، والنار، والإيمان والعقيدة.

كما واكب الشعر الشعبي المقاومة الوطنية والثورة التحريرية حيث أنتج الشعراء قصائد رائعة ضمنوها محطات خالدة من التاريخ البطولي الشعبي ضد الاستعمار وهو ما عرف بالشعر السياسي.

لا نعتقد أن الشعر الشعبي ترك موضوعا اجتماعيا أو ثقافيا أو دينيا أو سياسيا لم يعالجه ولم يتكفل به، لقد واكب الحركة الاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية الجزائرية عن قرب، وكان حاضرا حضورا عضويا واعيا ومسؤولا .

وبالرغم من هذا الدور الكبير الذي قام به الشعراء الشعبيون إلى أن الكثير منهم ظل غير معروف، مات وحمل معه أشعاره، ولم يبقى منها إلا تلك القصائد التي كان حفظها المقربون له من أفراد العائلة أو من الأصدقاء وفي اعتقادنا أن الشعر الشعبي في حاجة ماسة وسريعة واستعجالية للجمع والتدوين والحفاظ، فهو مهدد بالضياع ومهما يكن من أمر لقد اهتم بعض الدارسين بالشعر الشعبي وجمعوا منه بعض الشيء ودرسوه، وأخرجوه في كتب، تعد من المراجع الأساسية في دراسة الأدب الشعبي عامة والشعر الشعبي خاصة. ونذكر في هذا المجال مجهودات الأستاذين

د. دحو العربي [1] و د. التلي بن الشيخ [2] و د. عبد الله الركيبي [3].

لقد درسوا الشعر الشعبي وطرحوا عددا من القضايا المعرفية والمنهجية والموضوعاتية. فتحدثوا عن إشكالية الكتابة والتدوين، أي ما هي القواعد الكتابية السليمة التي تضمن كتابة النص الشعري العامي اللغة دون أن تسيء إلى بنيته اللغوية والإيقاعية والعرفية والنحوية.

كما تحدثوا عن منهجية الدراسة والتحليل، وبالتالي كيف نصنع لهذا الإنتاج الشعري منهجية تتماشى وخصوصيات النص الشعبي المختلف عن النص الشعري العربي المدرسي.

كما أثيرت في هذا الصدد إشكالية التسمية حيث اختلف الدارسون في تسمية هذا الشعر فتعددت أسماؤه. واختلفت باختلاف رؤية كل باحث وتكوينه المعرفي والإيديولوجي ومن الأسماء التي وظفها الباحثون نذكر الشعر العامي، الشعر الدارج، الشعر المحلي، الشعر التقليدي، الشعر الشعبي، الشعر الملحون...

ولعل من الأسماء الحاضرة في المخيال المعرفي الشعري الشعبي نذكر اسم الشعر الملحون الذي يقول عنه الأستاذ محمد المرزوقي أحد أقطاب البحث في الأدب الشعبي التونسي :" أما الشعر الملحون الذي نريد أن نتحدث عنه اليوم فهو أعم وأشمل من الشعر الشعبي، إذ يشمل كل شعر منظوم بالعامية سواء أكان معروف المؤلف أو مجهوله، سواء روي من الكتب أو مشافهة وسواء دخل حياة الشعب فأصبح ملكا للشعب أو كان من شعر الخواص."[4]

فبالرغم من تخوف بعض الدارسين من مصطلح الملحون لما قد يشبعه من معنى اللحن في اللغة أي عدم المحافظة على قواعد اللغة وما ينتج عن ذلك من أخطاء نحوية وصرفية فلقد ظل المهتمون بهذا الشعر يفضلون مصطلح الملحون وبرروا اختيارهم بتلك العلاقة الممكن افتراضها بين هذا الشعر واللحن الموسيقي وأن هذا الشعر ولد أصلا ليغنى وليلحن...

---

[1] - د. دحو العربي : الشعر الشعبي و الثورة التحريرية – بدائرة مروانة 1955- 1962 – ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر 1985.

[2] - د. التلي بن الشيخ : دور الشعر الشعبي في الثورة 1830- 1954- ش.و.ن.ت- الجزائر 1983.

[3] - د. عبد الله الركيبي : الشعر الديني الجزائري الحديث : ش.و.ن.ت – الجزائر ط1. 1981.

[4] - محمد المرزوقي : الأدب الشعبي، ص 51

ومهما يكن من أمر فإن أشكال التعبير الأدبي الشعبي تشكل مظهرا أساسيا من مظاهر الثقافة الشعبية الجزائرية. فهي مرتبطة ارتباطا عضويا بحياة الإنسان الجزائري من حيث البعد الفني والجمالي والثقافي والاجتماعي والسياسي والديني.

ومن ثم قد تشكل مادة خصبة يعتمدها الباحث الأنثروبولوجي لدراسته للإنسان الجزائري ولأنماطه التفكيرية ولرؤيته للحياة وللأشياء وللموت، لقد اهتم الأنثروبولوجيون بالنصوص الشعبية باعتبارها ترجمان إبداعي للأنساق وللنظم الاجتماعية والثقافية والسياسية والحضارية والدينية التي أوجدتها والتي تكلفت أيضا بها من حيث الإبداع والاستثمار.

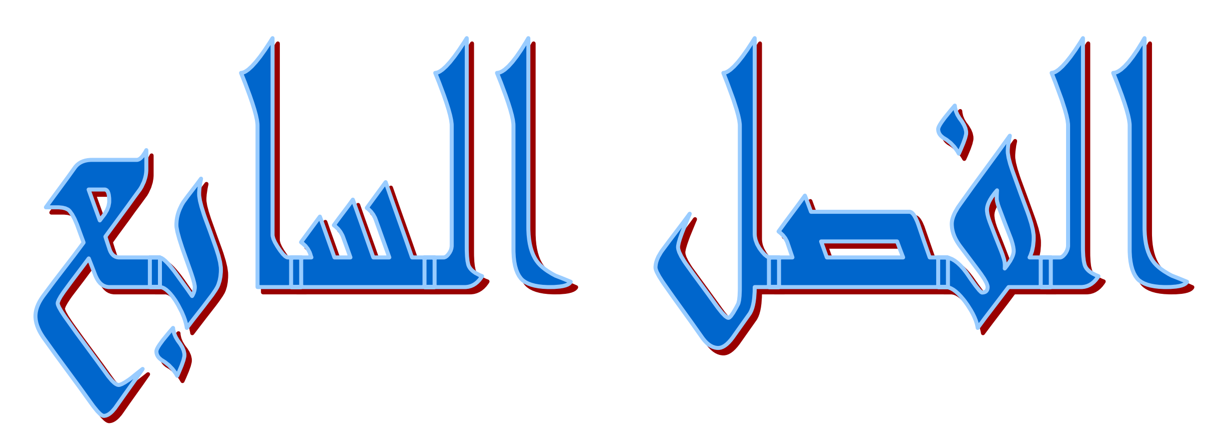
إن أشكال التعبير الأدبي الشعبية هي " الوعاء الذي يحتضن ثقافة الشعب وشخصيته، وهي المرآة التي تعكس حياة الناس، وهي الطريق الموصل إلى الفهم الصحيح والاستيعاب الشامل لهذه الحياة، وتكمن فائدة جمع الأدب الشعبي ودراسته دراسة وافية في تحقيق رصد دقيق وتقويم شامل لتاريخنا الاجتماعي والثقافي "[1].

ومن هذا المنطلق، تبقى أشكال التعبير الأدبي الشعبي مهمة وأساسية في البحث الاجتماعي عامة والبحث الأنثروبولوجي خاصة.

ونظرا لقيمة أشكال التعبير الأدبي الشعبي من حيث الطرح الدلالي والوظيفي أولاها الأنثروبولوجيون قيمة كبيرة في دراساتهم للمجتمعات ولثقافات الشعوب... فهي تشكل مادة خصبة تكشف عن أنماط التفكير الشعبي وعن رؤية للحياة... ومعرفتها تفتح المجال واسعا للأنثروبولوجي لمعرفة الشعوب وثقافتها ومن هذا المنطلق تم التأكيد على أن مجال التعاون المعرفي وثيق ومشترك بين الأنثروبولوجيا ودراسات أشكال التعبير الأدب الشعبي، هذا بالإضافة إلى أن الأنثروبولوجيا كعلم يهتم بالإنسان كذات ثقافية واجتماعية قد ولد أصلا في أحضان الثقافية الشعبية والتي تشكل أشكال التعبير الأدبي الشعبي عنصرها القوي بامتياز، والذي عرفت تداخلا كبيرا بينها وبين الأنثروبولوجيا، ويرجع سبب هذا التداخل في دراسة ثقافة الإنسان وإبداعاته الفكرية والفنية إلى أن علم الأنثروبولوجيا يسعى إلى دراسة عامة وشاملة ومتكاملة عن الإنسان كذات ثقافية واجتماعية.

[1] - هيام الملقي : ثقافتنا في مواجهة الانفتاح الحضاري : ص 283.

خلاصة القول : إن أشكال التعبير الأدبي الشعبي تتصل اتصالا وثيقا بالأنثروبولوجيا وتتداخل معها في كثير من المحطات المرتبطة بالإنسان وبالثقافة وبالمجتمع المحلي.



الفنون التقليدية وأبعادها الجمالية والأدبية والحضارية

الفنون التقليدية:

منذ البداية أعترف أن مقاربة موضوع الفنون التقليدية، الجزائر موضوع صعب ومعقد وشائك وذلك راجع لا محالة إلى الأسباب التالية:

1- تعدد الأشكال الفنية واختلافها

2- غزارة المادة الفنية واتساع رقعتها الجغرافية

3- غياب شبه كلي للدراسات الفنية.

غير أن هذه الصعوبات لم تمنعنا من دراسة هذا الموضوع الجميل واللذيذ والشيق والصعب.

إن الاهتمام بموضوع الفنون التقليدية ليست عملية سهلة وبسيطة وهادئة، فهي مغامرة علمية صعبة وشاقة، تتطلب التسلح بمبادئ معرفية ومنهجية من الموسيقى، والرسم، والنحت، والنقش والرقص، والغناء، واللسانيات والأدب والتاريخ والحضارة والجغرافيا وعلم الاجتماع وعلم النفس والأنثربولوجيا والاقتصاد والسياسة وغير هذا من المعارف والعلوم المرتبطة ارتباطا عضويا بالإنسان وبالثقافة وبالمجتمع، لن الفنون هي أولا وقبل كل شيء ظاهرة إنسانية وثقافية واجتماعية وأن دراستها هي دراسة الإنسان من حيث نظمه الثقافية والاجتماعية والنفسية والعقائدية.

إن الفنون التقليدية مهما كان طابعها الفني والجمالي، ومهما كانت أسسها التقنية ومهما كانت مضامينها . فهي شكل من الأشكال التعبيرية الشعبية. المرتبطة ارتباطا عضويا بالشعب. فهو منتجها ومستهلكها في نفس الوقت. ومن ثم فهي جديرة بالدراسة والاهتمام لمعرفة الطابع النفسي والوجداني للشعب. فالفنون التقليدية من حيث الفاعلية التعبيرية والموضوعاتية تفتح للباحث المجال واسعا لمعرفة الذات الشعبية الفنية والوجدانية التي صنعتها بنفسها ولنفسها واستقراء خفاياها الباطنية الشعورية أو اللاشعورية إزاء الأحداث والأشياء والطبيعة والحياة والموت والوجود.

" فالشعب دائما يقدم بنفسه جوانب غير معروفة من شخصيته وكيانه، ويعبر بنفسه عن كوامن ذاته، ويحكي داخل مروياته ومأثوراته حقائق قد يغفل التاريخ عن ذكرها، فالفن الشعبي هو الصورة التكاملية لشخصية الشعب التي تنعكس في إبداعه الفني ويظهر ذلك ضمن أشكال ممارساته لمأثوراته... وفي كل نشاط حي يمارسه

الإنسان. " تصاحبه فنونه من المهد إلى اللحد".[1]

ومما سبق، حاولنا اقتحام فضاء الفنون التقليدية في الجزائر، كمظهر من مظاهر الثقافة الشعبية وكمرآة صادقة تعكس أنماط التفكير الشعبي وممارساته الفنية والجمالية. وصنعنا لهذا الاقتحام المحطات التالية:

- ما معنى الفنون التقليدية ؟
- ماهي أنواعها ومظاهرها المادية والمعنوية ؟
- ماهي أبعادها النفسية والاجتماعية ؟

1. تحديد المصطلح وتعريف الموضوع:

يصطدم الباحث لموضوع الفنون التقليدية بعدد من الإشكاليات المعرفية والمنهجية والموضوعاتية. ولعل أهم هذه الإشكاليات هي ذلك التي اقترنت بتحديد المصطلح أو التسمية: الفنون التقليدية. تتكون التسمية من لفظتين اثنتين: الفنون والتقليدية.[2]

الفنون: هي صيغة الجمع ومفردها فن. تعددت وتنوعت تعاريفها. وقد لا يتسع المقام لذكرها كاملة ومناقشة ما تغطيه من مساحات دلالية. لقد كان لمصطلح الفن حضور كبير في مجالات وحقول معرفية متعددة، الفن الأدبي – فن السياسة، فن البناء، الفن الآلي، فن الطب، فن الهندسة..... الخ.

وقد تختلف هذه المعارف وهذه الحقول، ولكنها تلتقي بعض الشيء فيما تشيعه كلمة الفن من معاني والتي تقول عنها القوامين ما يلي:

يقول صاحب لسان العرب العلامة ابن منظور في مادة الفن " أن الفنون هي الأنواع والفن هو الحال – الضرب من الشيء – يقال فن الرجل كلامه – إذا اشتق منه فنا بعد فن – مفن، أي يأتي بالعجائب "[3].

---

1 - مجلة المأثورات الشعبية.

2 - لقد حددنا معاني هذا المصطلح أثناء حديثنا عن العادات والتقاليد الشعبية – الفصل الثالث.

3 - ابن منظور : لسان العرب – مادة : فن

أما القاموس الجديد، فيعرف الفن على أنه " النوع من الشيء، مهارة يحكمها الذوق والمواهب –تطبيق الفنان معارف على ما يتناوله من صور الطبيعة ، فيرتفع به إلى مثل أعلى تحقيقا لفكرة أو عاطفة يقصد بها التعبير عن الجمال الأكبر – جملة القواعد الخاصة بحرفة أو صناعة – (ج) ، فنون ، وفنون الشعر أنواعه.

والفنون الجميلة هي ما كان موضوعها تمثيل الجمال كالموسيقى والتصوير والشعر والبلاغة والنحت وفني البناء والرقص" .[1]

ويعرف الدكتور ميشال عاصي الفن بقوله:" أن الفن هو الفعالية الإنسانية التي تستهدف خلق الجمال وإبداعه وذلك، بواسطة الوسائل والطرق التي يتخذها الإنسان، وسيلة ومادة لعمل تعبيري جميل " .[2]

ويضيف د. ميشال عاصي في تعريفه للفن قائلا: الفن هو الفعالية الإنسانية المتجسدة بالتعبير الجميل عن حركة الذات الواعية المجربة في مواقفها الخاصة من الطبيعة والمجتمع بوسائل اللون، واللفظ، والحركة، والشكل، والنغم،أي بأنواع الفنون الجميلة المعروفة "[3].

ويعرف الدكتور علي شلق الفن بقوله: "أن الفن هو وسيلة بشرية من وسائل الإفصاح عن حالة الوعي، وهي موقف معرفي هام، ينطلق من التجربة الإنسانية، ويهدف إلى مصير إنساني وهو بمثابة شاقول عميق التركز سامي الدفع، بعيد المرمى، ينتشل الحياة مما تتردى فيه إلى مناخ أكثر ملاءمة، ذلك هو مجال الحرية والغبطة، والاقتراب من الكامل " .[4]

ومهما يكن من أمر، فإن التعريفات العديدة والمتنوعة لمصطلح الفن تلتقي في كونه وسيلة تعبير متعددة ومختلفة في أنواعها وفي أشكالها وفي وسائل تفعيلاتها . كما أنها مرتبطة بالكيان الوجداني الشعبي وتعبر عن حاجاته ورغباته النفسية والثقافية والاجتماعية كما أنها أيضا صورة تعكس علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان بالطبيعة وموقفه من الحياة والموت والوجود والأشياء .

---

[1] - القاموس الجديد : مادة الفن.

[2] - د. ميشال عاصي : الفن والأدب، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت- 1970.ص34.

[3] - م.س.ص.36.

[4] - د. علي شلق : الفن والجمال، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – بيروت- 1982.ص16.

تعتبر الفنون التقليدية الجزائرية وعاد ثقافيا وحضاريا وتاريخيا واجتماعيا وعقائديا صنعه الإنسان الجزائري عبر مراحل تاريخيه الطويل الممتد جذوره في القدم وعبر تفاعله الجغرافي الواسع، لقد تفاعلت الفنون التقليدية الجزائرية مع العديد من محطات تاريخ الجزائر منذ الإغريق والرومان والبربر والعرب والأتراك والأسبان والفرنسيين.

كما تفاعلت جغرافيا مع الشعوب الإفريقية والشعوب العربية والشعوب المتوسطية الجنوب أوروبية. إن الفنون التقليدية الجزائرية هي في حقيقة الأمر "فيض إدراك الشعب وممارسته للحياة وإيديولوجيته هي تفسير وتقييم لنشاط الإنسان وإدراك لقدرات الإنسان، الذي نما وتطور وأبدع أروع ما عرفته الحضارة من الإبداع ن ما دام يمارس إرادته بحرية واعية، والإنسان بطبيعته مؤثر، ويتأثر بغيره، لكنه يؤثر في بيئته المحلية ويتأثر تأثيرا مباشرا بها وبما يحيط به من مجتمعات إبداعه هو تعبير مباشر عن مجتمعه يفيض عن خاطر الجماعة الإنسانية مباشرة ، أشبه ما يكون بالتعبير التلقائي، الذي يتفجر يواجه ضروات الحياة اليومية الجارية.

لقد أبدع الإنسان الجزائري فنونا متعددة، بتعدد المناطق الثقافية والجغرافية التي يفهمها المجتمع الجزائري الكبير والمتعدد الروافد الثقافية والحضارية التاريخية والمتنوع في جغرافيته ومناخه وتضاريسه. ومن هذا المنطلق جاءت الفنون التقليدية الجزائرية عديدة ومتنوعة " فهي بفروعها وأشكالها المختلفة المرأة التي تعكس ثقافة المجتمع أسلوب حياة أفراده في كل مرحلة من مراحل التاريخ، حيث تسجل الفنون الشعبية وعلى مر الأيام أشكال السلوك وأنماط التفاعل الاجتماعي وأنساق القيم والاستجابات في مختلف المناسبات والأحداث التي تقع في محيط الحياة اليومية، لذا كانت الفنون الشعبية وما يرتبط بها أو ما نسجله من عادات وتقاليد من الملامح المميزة للتراث الحضاري للمجتمع الإنساني بصورة عامة.

ومن هذا المنطلق، نعتقد أن التفكير والاهتمام بموضوع الفنون التقليدية جمعا وتدوينا ودراسة وتصنيفا وصيانة أمر حتمي وضروري في خصم الصراعات الثقافية والإيديولوجية والاجتماعية والحضارية التي يعيشها المجتمع الجزائري وما تفرزه من أثار تشوه المسيرة الحضارية الفنية وتطمس هويته الثقافية والفنية والجمالية.

أنواع الفنون التقليدية في الجزائر :

أشرنا سابقا أن أشكال الفنية الجزائرية عديدة ومتنوعة وقد يشكل كل شكل موضوع دراسات عديدة ومتنوعة من حيث الطرح المنهجي ورؤية المعرفية.

ومن باب التمثيل نذكر أن السجل الفني الجزائري يحتوي الأغنية والموسيقى والرقص والرسم والنحت والنقش والزخرفة والطرز، وكل شكل من هذه الأشكال يتفرع بدوره إلى فروع صغرى ذات الخصوصيات الفنية والجمالية والتقنية.

ونشير في هذا العدد أن من العناصر الفاعلة في تنويع واختلاف الفنون التقليدية لابد من ذكر أربعة عناصر أساسية:

1- اختلاف اللهجات المحلية، الإطار والوعاء التعبيري الإنساني بامتياز

2- اختلاف المناطق الجغرافية وما تمتاز به من خصوصيات مناخية وبيئية وثقافية كان لها الآثار القوية في تحديد خصوصيات عدد من الفنون.

3- وجود بعض المناطق الجزائرية في مواقع حدودية مع دول وشعوب أثرت في عدد من الفنون الجزائرية بحكم عملية التأثير والتأثر.

4- تاريخ بعض المدن وما عرفته من حركة ثقافية وحضارية بحكم الشعوب والممالك التي مرت بها واستقرت لمدة من الزمن، أو بحكم بعض الهجرات التي عرفتها سواء هجرة أبنائها إلى مناطق بعيدة والعودة إليها أو استقطابها للشعوب أجنبية هجرت إليها واستقرت بها .

لقد كان لهذه العناصر آثار كبيرة في تحريك المشهد الفني المحلي وإعطاءه خصوصيات محلية جعلته يتميز عن الفنون الأخرى أو الشبيهة لها شكلا ومضمونا وإطارا فنيا وتقنيا .

ولعل من الفنون التقليدية الجزائرية الأكثر انتشارا وشيوعا والأكثر تنوعا نذكر من الغناء والموسيقى وفن الرقص وفن التطريز.

1-الأغنية انه لمن الصعب جدا الحديث عن الأغنية الجزائرية بصيغة الفرد ،فهي عديدة ومتنوعة من حيث الإيقاع والطبوع ومن حيث المصدرية الثقافية والحضارية

واللغوية ومن حيث الانتماء الجغرافي ومن حيث الأدوات والآلات المستعملة.

وأهم الأنواع الغنائية الجزائرية هي:

الأغنية الأندلسية: يتمركز نشاطها الفني في مدينة تلمسان ومدينة بجاية ومدينة مستغانم وبعض الشيء منها في مدينة الجزائر ومدينة قسنطينة.

أغنية المالوف:يتمركز نشاطها الفني في مناطق الشرق الجزائري وخاصة مدينتي قسنطينة وعنابة.

الأغنية الشعبية: يتمركز نشاطها الفني في مدينة الجزائر وضواحيها

الأغنية الصحراوية: يتمركز نشاطها الفني في مناطق صحراء الجزائر الكبرى.

الأغنية الأوراسية الشاوية: يتمركز نشاطها الفني في مدينة باتنة وخنشلة وقالمة وسطيف.

الأغنية القبائلية: يتمركز نشاطها الفني في مدينة تيزي وزو وبجاية والجزائر.

أغنية الراي: يتمركز نشاطها الفني في مدينة وهران وسيدي بلعباس وعين تموشنت.

الأغنية البدوية: يتمركز نشاطها الفني في مدينة وهران وسيدي بلعباس وتموشنت وسعيدة وتيارت ومعسكر.

الأغنية الترقية : يتمركز نشاطها الفني في مناطق الهوقار والصحراء الكبرى.

ونشير إلى أن هذا التصنيف ليس تصنيفا مغلقا يحد من وجود هذه الأغاني وطبوعها خارج دائرتها الأصلية.

فكل الطبوع منشورة في المجتمع الجزائري ،وليست هناك حدود تمنع هذه الفنون الغنائية السفر من موطنها الأصلي إلى مواطن أخرى من الرقعة الجغرافية الفنية الجزائرية الكبرى ،بل الأدهى من كل هذا ،أن بعض الطبوع والأنواع تعدت حدود الجزائر لتسجل حضور كبير ومميزا على مستوى الساحات الفنية العالمية مثل أغنية الراي والأغنية الأندلسية اللتين عرفتا رواجا كبيرا.

ونشير إلى أن هذه الطبوع الأصلية تولدت عنها طبوع أخرى محلية ،عمل أصحابها على التنويع منها وعلى عصرنتها اعتمادا على التغيير في نصوصها الغنائية أوفي قوالبها الموسيقية وحتى في أدوات أداءاتها . وبالإضافة إلى

هذه الأغاني محلية المصدر،عرفت الساحة الفنية الجزائرية تفاعلا غنائيا متأثرة في ذلك بطبوع عربية مشرقية مصرية وخليجية ومغربية وتونسية ،واستطاع الفنان الجزائري أن يخضع هذه الطبوع إلى قوالب جزائرية من حيث الأداء والكلمات والإيقاع تماشيا مع الذوق الجزائري.

الرقص التقليدي:

لا يختلف المسار الفني والتقني والثقافي والاجتماعي للرقص عن مسار الأغنية ،لقد عرف الرقص التقليدي الجزائري أنواعا مختلفة من حيث الأداء ومن حيث الطابع الفني والجمالي.

إن الرقص التقليدي الجزائري عديد ومتنوع بتنوع الجغرافية الثقافية والحضارية والاجتماعية الجزائرية. الأمر الذي يكشف عن سجل متنوع بداية من

رقصة العلاوي: وهي رقصة يقوم بها الرجال ،معروفة خاصة في مناطق الغرب الجزائري بداية من منطقة سبدو بتلمسان وسيدي بلعباس ، وعين تموشنت ووهران وسعيدة ومعسكر وتيارت. تخضع رقصة العلاوي إلى عدد من القواعد الفنية والإيقاعية القوية والعنيفة ،الأمر الذي جعلها خاصة بالرجال الأقوياء .

ويقابل رقصة العلاوي الذكورية نوع آخر غنائي ورقص خاص بالنساء في هذه المناطق يسمى أغنية الصف وهو شكل غنائي فني نسوي شكلا وموضوعا وآداءا .

ومن الأشكال الراقصة في المجتمع الجزائري ، نذكر الرقصة القبائلية المعروفة بإيقاعها الخفيف والسريع ، لقد كانت في بداية أمرها خاصة بالنساء فقط غير أن في السنوات الأخيرة أصبح الرجال يمارسونها أيضا ويرقصون على إيقاعها بنفس الأداء النسوي. فهي رقصة ارتبطت بالأغنية القبائلية وانتشرت بكثرة في مناطق قريبة من مركزها الأصلي أي القبائل الكبرى مثل تيزي وزو، البويرة، بجاية والجزائر.

نذكر أيضا رقصة التوارق، وهي رقصة قريبة من الرقصات البطولية التي يتضمن فيها الفرسان والأبطال أيام انتصاراتهم في الحروب، كما تحمل بعض الإيقاعات من عوالم الطقوس والمعابد . . . وكأن الراقص يؤدي طقوسا عبادية.

هذا بالإضافة إلى عدد من الرقصات ذات الإيقاع العصري حيث تظهر ممزوجة بإيقاعات راقصة من المشرق

العربي.

ولعل ما يميز هذه الأنواع الراقصة أن مؤديها بالإضافة إلى انسجامهم الإيقاعي واحترامهم لقواعد كل رقصة، فإنهم يلائمون كل ذلك بألسنة خاصة. فكل رقصة تؤدي بلباس خاص يتماشى وطبيعة المنطقة الجغرافية والنماذج البشرية التي أبدعت هذه الرقصة أول الأمر.فالراقص العلاوي لباسه الخاص وللراقص القبائلي لباسه الخاص وللراقص الترقي لباسه الخاص. وهذا ما يعطي لكل نوع من أنواع الرقص وحدة دلالية ورمزية مرتبطة ارتباطا عضويا بالمنطقة الجغرافية وبالانتماء الثقافي للرقص وللراقص وبمزاج الجماعة البشرية التي أبدعت واحتضنت هذا الرقص في إطار تعبيري عن آلامها وآمالها وعن رؤيتها للحياة وللموت وللطبيعة وللأشياء.

إن الرقص مهما كان نوعه، فهو نص محمل بأكثر ما دلالة مرتبطة ارتباطا عضويا بالوجدان العاطفي للتعب وبفلسفته في الحياة. فارقص وإن كان يبدو ظاهرة متعة نفسية فهو بالإضافة إلى ذلك خطاب مرتبط بهوية انتماء الجماعة الممارسة له وبحركيتها الاجتماعية والثقافية والدينية والحضارية والسياسية.

هذا ونشير إلى أنّ الموسيقى التقليدية في الجزائر مهما كان نوعها ولونها وطبعها وإيقاعها ومصدرها الثقافي والجغرافي والبشري فهي مثل كل المظاهر الثقافية تعبير عن موقف وعن وعي بالعالم، وهي مثل كل الفنون تعبير عن حركة الفكر والإحساس الإنسانيين، وعن خصائص مبدعها وما يمثله من مساحة إنسانية في المكان والتاريخ. وحينما يكون الوعي مقدرة على فهم العلاقات التي تشكلنا ،حينما يكون مقدرة على رؤية الارتباط بين الموضوع الكائن والذات المجربة ،نفهم عندها أن الوعي لا يستنفد نفسه في المعرفة الاصطلاحية ولا يطابق عملية الفكر ،كما لا يمكن حصره في الإدراك المجرد ،وإذن تصبح رؤيتنا للعالم مستمدة من وعينا ومحددة بسعة العالم وزمنه ،وتصبح الموسيقى... تجسدين لو عيين متباينين بالعالم. لأنهما تعبيران عن مستويين متباينين بالعالم. لأنهما تعبيران عن مستويين متباينين من التطور، ولكنهما ليستا مغلقتين، وليستا نظامين بذاتهما وقائمين بذاتهما"[1].

لعل ما يمكن التأكيد عليه في الحديث عن التاريخ الثقافي للفنون التقليدية في المجتمع الجزائري أنها تضرب بجذورها عميقة في البناء الفني والثقافي والحضاري للشعب، فهي متأصلة في مشاعر الذات الجزائرية ووجدانها،

[1] - أ. نزار مروة: الموسيقى في الثقافة الوطنية (خطوط عامة) ضمن أعمال اتحاد الكتّاب اللبنانيين. الثقافة الوطنية في لبنان على خط المواجهة ط. دار الطليعة- بيروت- 1979.ص.283.

" تضرب بجذورها في أعماق ثقافتهم، فيما توجه الناس في سلوكياتهم، وتلون رؤيهم للكون والحياة، وتجعل نظراتهم إلى الطبيعة والأشياء المحيطة بهم متفائلة وجميلة "[1]

لقد واكبت الفنون التقليدية الحركات السياسية والثقافية والدينية والاجتماعية والاقتصادية، كما أن الفنان الجزائري سواء أكان مغنيا،موسيقيا ،راقصا ،رساما ،نحاتا نقاشا مزخرفا ،فلقد عاش وعايش هذه الحركات والتي أيقظت فيه شعورا عميقا بالمسؤولية وبضرورة التغيير ،أن تبدأ مرحلة جديدة يتبدل معها كثير من المعطيات الفنية وعلى ضوء من واقع جديد ،وتفهم واع لهذا الواقع ومتطلباته ،ذلك أن الفنان مدعو للمشاركة الفعلية في بناء مستقبل جديد انطلاقا من وعي مدرك لقوانين تطور المرحلة التاريخية. . .وانطلاقا من وعي لمسؤوليته في هذا التطور ،وهو مدعو أيضا لأن يعي الظروف المستجدة والأسباب التي أدت إليها[2]

ومن هذا المنطلق، أصبح ضروريا الاهتمام بالفنون التقليدية وبفاعلها الأول والأساسي بامتياز وهو الفنان التقليدي الذي هو جزء لا يتجزأ من الكيان الشعبي الوطني والعام، والذي سرعان ما يذوب هو وفنه في الذات الجماعية والتي تذوب هي الأخرى وبدورها في ذات الفنان لتصبح ذاتا فنية جماعية ملهمة للمجتمع طاقة فنية أصيلة وصادقة حيث يصبح هو الأخر ضمن هذه الحركة الفنية المتفاعلة تفاعلا عضويا بين الفنان والجماعة، يصبح مجتمعا تعبيريا " بمعنى أنه عبّر بعفوية فائقة عن مكنوناته الداخلية ورؤيته للعالم، بالأدب والرسم والغناء والرقص والمسرح والسينما والهندسة المعمارية وزخرفة الأواني المعدنية والخشبية والحلي والمنسوجات وغيرها من وسائل التعبير الفني،قديما وحديثا، وقد تجلت في ذلك كله حياة الجزائري بتنوعاتها الهائلة ،وبحثها وكفاحها في مجاهل العالم وتفاعلها مع الواقع.

إن دراسة المجتمع الجزائري قد تمر عبر عدد من المحطات، وفي اعتقادنا تشكل الفنون التقليدية محطة أساسية لا بد من مساءلتها ومساءلة تشيعه نصوصها من رموز ودلالات استمد الفنان مادتها من المجتمع وما يدور في فلكه.

---

1 - هيام الملغي: م.س.ص.310.

2 - أ. نزار مروة: الموسيقى في الثقافة الوطنية (خطوط عامة) ضمن أعمال اتحاد الكتاب اللبنانيين. الثقافة الوطنية في لبنان على خط المواجهة ط. دار الطليعة- بيروت- 1979 .ص.283.

ونظرا للقيمة الجمالية والثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية للفنون التقليدية فلقد أولاها الباحثون الاجتماعيون عامة والأنثروبولوجيون خاصة عناية كبيرة في مقارباتهم ودراساتهم للمجتمع.فتحدث بعضهم في هذا العدد عن الظاهرة الفنية والتي هي شكل من أشكال النشاط الاجتماعي. . .والذي يكون في مجمله ثقافة الإنسان ككائن اجتماعي يعمل على تغيير الطبيعة وتحويلها تلبية لحاجاته المتنامية. . .هذه الثقافة التي تربط ارتباطا وثيقا مباشرا بكل القوى التي تحدد تطور المجتمع ،ماديا وفكريا ،كما ترتبط بمجمل النشاطات الاجتماعية العامة ،إنما هي نتيجة لتطور حاجات الإنسان في تحولها من مجرد متطلبات مادية وبيولوجية في منشئها إلى حاجات إنسانية تعودت وتنوعت وفقا لظروف تاريخية واجتماعية.

المقاربة الأنثروبولوجية للفنون التقليدية:

تعتبر الفنون التقليدية حقلا معرفيا مهما وقادرا على البحث والتعليل في السلوك الثقافي والاجتماعي والنفسي للإنسان ، فهي تتسم بقدرة فائقة على وصف الواقع الإنساني بأعمق وأدق أبعاده وفي إطاره التاريخي والاجتماعي بكل شموله"[1]

ومن هذا المنطلق تفاعلت الفنون جزء لا يتجزأ من الكيان الإنساني الظاهر منه والباطن، المادي والمعنوي والسلوكي، وأن الأنثروبولوجيا العلم الإنساني والأساسي بامتياز، فكان لابد وأن يكون اللقاء المعرفي أنثروبولوجيا والفنون حول الإنسان سواء أكان منتجا للفنون مستهلكا لها ،وبالتالي تبقى بدون أدنا شك تشكل في شموليتها عملية اكتشاف ووعي واكتفاء ذاتي.[2]

فالفنون التقليدية في المجتمع الجزائري أثر مباشر في البناء الثقافي والنفسي والاجتماعي والسياسي حيث أنها لا يقتصر هذا الأثر على تصوير الواقع كما هو، بل يتعداه إلى تغييره عن طريق الوعي أو عن طريق تشكيل وعي جديد .[3]

---

[1] - د. حليم بركات : م.س.ص.359.

[2] - م.ن، ص 360.

[3] - م.ن: ص 360

فإذا استنطقنا الفنون التقليدية الجزائرية المختلفة فإنها تكشف بصورة جلية عن أنماط التفكير الجزائري وعن نظمه الثقافية والاجتماعية والسياسية والعقائدية.

فالقراءة الأنثروبولوجية للمشهد الفني التقليدي الجزائري تكشف أن حركية الفنون التقليدية كحقل معرفي ليست مجرد مرحلة من مراحل الوعي بالذات القومية ودقائقها بل أيضا سوف تسهم في المساعدة على فهم أعمق للظواهر الفلكلورية" .[1] التي أبدعتها الذات الجزائرية في أفراحها وفي أحزانها، مرتبطة بآلامها وآمالها فهي تشكل نصا من الرموز والقيم جمعها المبدع الفنان من الواقع الثقافي والاجتماعي والسياسي والعقائدي الجزائري الخاص والمميز وضع لها ومنها وعاء جماليا وأخضعه لآليات فنية مختلفة من حيث الأشكال والأدوات، فقد تكون أغنية أو قطعة موسيقية، أو رقصة أو رسما أو نحتا ونقشا وزخرفة. تفاعل معهما الفنان تفاعلا وجدانيا صادقا وواقعيا لأمر الذي جعل الذات الجماعية تتبناها لصدقها وواقعيتها أولا ثم لاستدراك هذه الجماعة وجدانيا مع المبدع في مقاربته لهذا الواقع وبناءا على ما سبق ذكره، فإن الفنون التقليدية الجزائرية ليست تقليدا للفن البورجوازي في المدينة بل هي مستقلة وفريدة بفعل ارتباطها المباشر بحياة الناس والواقع الاجتماعي والبيئة.وهي تتصف ثانيا، بتنوعها الغني وقدرة مبدعيها على انتهاج أساليب شخصية فريدة وارتجال تراكيب جديدة مستخرجة من عناصر تقليدية تعود إلى أزمة ساحقة في تراث الشعب ولا وعيه، وتمتاز ثالثا بجمعها في آن معا بين النافع والعملي المستعمل في الحياة اليومية، والتوكيد على الانتماء الاجتماعي إلى جماعات وطبقات محددة، والتعبير عن الاهتمامات الدينية والنفسية والإنسانية والإبداع الفني الذي يقوم على الإيقاع واللحن والانسجام و جودة الصنعة "[2]

وخلاصة القول، فإن الفنون التقليدية في الجزائر ترتبط ارتباطا عضويا بالإنسان الجزائري والذي عبر عن أفكاره وعن رؤيته للحياة وللموت وللطبيعة وللأشياء بلغة فنية محلية وواقعية من حيث التعبير والتصوير. فجاءت هذه الفنون التقليدية عنوانا جماليا لهذا الإنسان ولثقافته ولمجتمعه. فبالرغم من تعددها وتنوعها فهي تلتقي في وحدة

---

[1] - هيام الملقي: م.س.ص.315.

[2] - د.حليم بركات: م.س ص. 365- 366.

فنية وجمالية واحدة، عنوانها الإنسان الجزائري عبر محطاته التاريخية والحضارية والثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية.

الخاتمة :

لقد كان مسعانا الأول والأساسي في هذه الدراسة هو محاولة مناقشة ثلاث محطات رئيسية.

المحطة الأولى : التعرف والاطلاع على الرصيد النظري للأنثروبولوجيا كعلم اجتماعي عام وشامل. وفروعها المختلفة واتجاهاته النظرية وقضاياها المعرفية ومدى تفاعلها مع العلوم الإنسانية والاجتماعية حول موضوع الإنسان والثقافة والمجتمع

المحطة الثانية : سعي إلى تحقيق فهم اعمق للثقافة الشعبية الجزائرية ومظاهرها المادية والمعنوية والسلوكية من جهة ومن جهة أخرى سعي إلى معرفة آليات تفعيلها للنسيج الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والعقائدي والفني والأدبي للذات الجزائرية وكيانها الحضاري.

المحطة الثالثة : سعي إلى تحليل أنثروبولوجي لمظاهر الثقافة الشعبية الجزائرية بعيدا عن الأطروحات الاستعمارية الضيقة التي كانت دوما وأبدا تنعتها بالبدائية والمتوحشة والمختلفة لقد طرحنا موضوع الثقافة الشعبية ومظاهرها كجزء لا يتجزأ من الكيان الثقافي والاجتماعي الوطني وبالتالي تمت معالجتها على وقع وإيقاع وظيفتها الدلالية والرمزية شديدة الارتباط بالإنسان الجزائري وبهوية انتمائه.

لا ندعي أننا حققنا كل هذه المساعي بصورة كاملة وشاملة ونهائية من حيث الطرح المعرفي والمنهجي والموضوعاتي ولكن – وهذا على الأقل في نظرنا– لقد توصلنا إلى تحديد بعض الأطر المعرفية والمنهجية ورسمنا بعض ملامحها ومعالمها قد تكون صالحة ومفيدة لمواصلة البحث في موضوع أنثروبولوجية الثقافة الشعبية الجزائرية.

لقد تبين لنا أن موضوع مظاهر الثقافة الشعبية الجزائرية موضوع خصب وبالتالي فهو في حاجة ماسة إلى الجمع والتدوين والصيانة والدراسة. وان الانثروبولوجيا علم مفيد ومثمر وفعال في مثل هذه الدراسات التي تسعى إلى مساءلة النظم الثقافية والاجتماعية والعقائدية والاقتصادية والسياسية ذات الحمولة الدلالية والرمزية الشعبية المحلية.

إن التفاعل المعرفي والموضوعاتي بين الانثروبولوجيا كعلم قائم بداته ومظاهر الثقافة الشعبية الجزائرية كموضوع خصب وأصيل – إن هذا التفاعل – يحدث أكثر من دلالة ويؤدي اكثر من وظيفة، فمن الناحية الدلالية، قد يكشف عن الآليات المادية والمعنوية للكيان الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والعقائدي والحضاري والفني للشعب الجزائري أما من

الناحية الوضيفية ، فقد يقدم هذا التفاعل خدمات جليلة للفاعلين الاجتماعيين والاقتصاديين والثقافيين المهتمين بالقضايا التنموية والتخطيط حيث يؤهلهم إلى معرفة النظام الفكري الشعبي وأهم المشاريع التنموية التي تتماشى والعقلية الشعبية الجزائرية وثقافتها المحلية.

إن دراستنا لبعض مظاهر الثقافة الشعبية الجزائرية وفق الأطر الأنثروبولوجية قادتنا عبر عدد من المحطات الإنسانية والاجتماعية ، بعضها يبدوا بائنا وظاهرا والبعض الآخر خطيا وباطنيا ، بعضها مقدسا والبعض الآخر مدنسا – دنيويا – كنا نسير ونساير هذه المحطات من العقلية الجزائرية ورؤيتها للحياة وللوجود تحت هاجس الأسئلة الجريحة كيف يمارس الإنسان الجزائري عاداته وتقاليده ومعتقداته في خضم التهافت الفكري المعاصر ؟ كيف يمارس فنونه التقليدية أمام جبروت الفنون الجديدة ؟كيف ينظم حياته الاقتصادية المحلية ؟ ما هي القيم والدلالات والوظائف التي حملها المخيال الشعبي لهذه المظاهر والتي أبدعها أنتجها ذات مرة وذات يوم وظل يمارسها واستثمرها في حياته.

ولعل أهم القيم التي ظلت الذاكرة الشعبية تسعى إلى تفعيلها عبر هذه المظاهر هي قيم التسامح والتعاون والطمأنينة والأمن النفسي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي هذا من جهة ومن جهة أخرى سعت الذاكرة الشعبية الجزائرية إلى تقديس مظاهرها المادية والمعنوية والسلوكية وتفعيلها وفق ممارسات طقوسية وذلك تحت وقع وإيقاع هاجس هوية الانتماء : انتماء إلى مجتمع والى حضارة والى ثقافة والى دين فهو انتماء متعدد من حيث المرجعية الثقافية والتاريخية والجغرافية.لقد ولد هذا الانتماء وتربى وترعرع في تربة خصبة وغنية من حيث التكوين العضوي لقد تشكلت مادتها الخام منذ آلاف السنين ساهمت في تشكيلها شعوب قديمة وإمبراطوريات قوية واقليات اثنيه متعددة ، كلها عاشت فوق هذه التربة وهذا الوطن. وظلت آثارها بارزة على الجسد الروحي والمعنوي والسلوكي للانتماء.

فهو انتماء أيضا ولد وتربى وترعرع في ارض غير منفصلة عن أراضي ثقافية مجاورة لها فلقد تشكلت جغرافية هذا الانتماء من خلال التفاعل الفضائي لهذا المجتمع مع فضاءات جغرافية شرقية وغربية وشمالية وجنوبية.

إن التفاعل التاريخي والجغرافي ظلت آثاره بائنة وحية في مظاهر الثقافة الشعبية الجزائرية بل إن هذه الآثار هي التي أعطت لهذه المظاهر الخصوصيات الثقافية والاجتماعية والنفسية، وهي التي ميزت وطبعت الانتماء

الجزائري، ومن هذا المنطلق ظلت الذاكرة الشعبية محافظة ومتمسكة بمظاهرها لأنها تشكل المادة الخصبة لتجديد وصيانة هوية انتمائها تعتبر مظاهر الثقافة الشعبية نصوصا حية زاخرة بعدد من الرموز والقيم مرتبطة ارتباطا وثيقا بحياة الإنسان الجزائري وبطقوسه ومن هذا المبدأ نعتقد إن دراسة هذا الإنسان ومعرفة خباياه وأنماط تفكيره وعقليته وسلوكه لابد وأن تمر عبر دراسة مظاهر ثقافته الشعبية دراسة أنثروبولوجية وذلك وفق رؤية إنسانية مفادها إن كل مظهر اجتماعي أو ثقافي أو حضاري أو عقائدي أو أساسي ، هو نص صنعه هذا الإنسان تلبية لرغبة من رغباته العديدة والمتنوعة فمظاهر الثقافة الشعبية الجزائرية هي نصوص حملتها الذات الشعبية دلالات ورموزا وقيما قابلة لقراءات ولتأويلات عدة ، إن المظاهر التي وقع عليها اختيارنا كمادة أولية لمتن هذه الدراسة ، هي في اعتقادنا نصوص دالة ودلاليتها ، لاتخرج عن الإطار الفكري والاجتماعي والعقائدي والاقتصادي الخاص بالإنسان الجزائري كذاته فاعلة ومتفاعلة مع نفسها ومع محيطها لقد شكلت ظاهرة التويزة ، وظاهرة الاعتقاد في إصابة العين الشريرة والحرف التقليدية والفنون التقليدية وأشكال التعبير الأدبي الشعبي، في مجملها نصوصا ثقافية واجتماعية واقتصادية وفنية وأدبية، فهي أوعية غنية من حيث القيم والدلالات والرموز ولا يمكن إدراك كنهها إلا في إطار تحاوري إنساني متعدد الروافد والمرجعيات والأبعاد لأنها تشكلت وفق رؤية جزائرية ولدت أصلا في جو ثقافي وتاريخي وجغرافي متعدد العناصر والروافد والمرجعيات ومن ثم فان تحليلها وتأويلها لابد وان يأخذ في الحسبان على أنها " حوار للمعاني أو نقاش يتعلق بالرموز المتضمنة لتلك المعاني " .[1]

فمظاهر الثقافة الشعبية الجزائرية هي ممارسات مادية ومعنوية مدركة تاريخيا وثقافيا واجتماعيا واقتصاديا وفنيا وأدبيا ، هذا من جهة ومن جهة أخرى فهي غير منفصلة عن حركية الإنسان سواء في بعدها الطقوسي المقدس والاجتماعي المدنس.

وخلاصة القول : فان مظاهر الثقافة الشعبية الجزائرية عديدة ومتنوعة من حيث الأشكال والموضوعات والممارسات كما أنها لازالت في اعتقادنا أرضا بكرا وخصبة تحتاج إلى تكفل علمي أصيل من اجل جمعها وتدوينها ودراستها وتصنيفها وتسخير قيمها الثقافية والاجتماعية والحضارية صيانة للذات الجزائرية وهوية انتمائها وذلك وفق رؤى

[1] - أ.د السيد حافظ الأسود م.س.ص112

ومناهج علمية مختلفة من حضارة ونقد وعلم النفس وعلم الاجتماع واقتصاد واثنولوجيا وأنثروبولوجيا ووعيا منا بضرورة التكفل بمظاهر الثقافة الشعبية والتي تشكل تراثا شعبيا مهما وأساسي في تحديد هوية الانتماء العقائدي والحضاري والثقافي للشعب الجزائري، إننا نفكر في مواصلة دراسة هذا الموضوع مع التوسيع من الدائرة المثنية وذلك وفق أطر أنثروبولوجية متنوعة وفي هذا الصدد اقترحنا تأسيس مخبر خاص بهذا الموضوع وعنوانه

" العادات والتقاليد والمعتقدات الشعبية وهوية الانتماء الحضاري والثقافي والاجتماعي ، في المجتمع الجزائري – دراسة سوسيو أنثروبولوجية– .


قائمة المصادر والمراجع

* القرآن الكريم

1- أبو زيد أحمد : محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية – بيروت. 1978.

2- أبو زيد أحمد:البناء الاجتماعي، الدار القومية للطباعة و النشر – الإسكندرية،1965

3- أبو ذيب كمال : جدلية الخفاء التجلي – دراسات بنيوية في الشعر – دار العلم للملايين – بيروت. 1978.

4- أحمد بيومي محمد : الأنثروبولوجيا الثقافية، الدار الجامعية – بيروت 1983.

5- أمين أحمد : قاموس العادات و التقاليد المصرية – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة 1954.

6- أي مستقبل للأنثروبولجيا، مجموعة من الباحثين مطبعة مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية – وهران – الجزائر 2002.

7- الأسود حافظ : الأنثروبولوجيا الرمزية – دراسة نقدية مقارنة الاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة وتأويلها –منشأة المعارف – الإسكندرية. 2002.

8- إسماعيل فاروق : المدخل إلى الأنثروبولوجيا، دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية 1987.

9- إلياد مرسيا : المقدس والدنيوي - رمزية الطقس والأسطورة، ترجمة نهاد خياطة- العربي للطباعة والنشر والتوزيع.

10- إسحاق الخوري فؤاد :مذاهب الأنثروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون، دار الساقي- بيروت 1992.

11- ابن مريم : البستان في ذكر الأولياء العلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية –

الجزائر 1985.

12- ابن النعمان أحمد : الهوية الوطنية الحقائق والمغالطات، شركة دار الأمة للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع – الجزائر 1996.

13- ابن كثير : تفسير القرءان.

14- ابن رمضان شاوش الحاج محمد : باقة السوسان في التعريف بحضرة تلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر.

15- ابن سالم العنسي سعود : العادات العمانية، ط -التراث القومي والثقافة.

16- برتشاد ايفنر : الأناسة المجتمعية – ديانة البدائيين في نظريات الأناسيين – ترجمة حسن قبيسي – دار الحداثة – بيروت – ط1 – 1986.

17- بديع يعقوب اميل : الأغاني الشعبية اللبنانية،مطبعة جروس برس – طرابلس لبنان.

18- بوتفنوشت مصطفى : العائلة الجزائرية – التطور والخصائص الحديثة – ترجمة دمري أحمد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1984.

19- بودون.ر – ق.بوريكو : المعجم النقدي لعلم الاجتماع – ترجمة د. سليم حددا، ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر 1981.

20- بوبر كارل : عقم المذهب التاريخي – ترجمة د. عبد الحميد صبرة منشأة المعارف – الإسكندرية – 1959.

21- بدران إبراهيم و د. سلوى الخماش : دراسات في العقلية العربية الخرافة، دار الحقيقة – بيروت 1988.

22- بركات حليم : علم الاجتماع العربي – مركز دراسات الوحدة العربية – ط 2. 1985.

23- الثعابي عز الدين : محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان، دار الغرب الإسلامي –

بيروت – ط1 . 1985 .

24- الجوهري محمد : علم الفولكلور – دار المعارف –القاهرة 1978 .

25- الجويلي محمد : الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس – سراش للنشر – تونس 1992 .

26- حسن غامري محمد : طريقة الدراسات الأنثروبولوجيا الميدانية، المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية – 1979 .

27- الحوت محمود سليم : في طريق الميثولوجيا عند العرب، دار النهار للنشر – ط3 بيروت 1983 .

28- حسن الساعاتي سامية : الثقافة والشخصية – بحث في علم الاجتماع الثقافي – دار النهضة العربية – بيروت - ط2 - 1983 .

29- حسن الساعاتي سامية : السحر والمجتمع – دراسة نظرية وبحث ميداني، دار النهضة العربية – بيروت – ط 2 – 1983 .

30- حليمي عبد القادر : جغرافية الجزائر، مطبعة الإنشاد – دمشق – ط2 – 1967 .

31- الحلي التقليدية، طبعة المؤسسة الوطنية للفنون – مطبعة وحدة رغاية – الجزائر – 1990 .

32- حسن عبد البسط : أصول البحث الاجتماعي، مطبعة لجنة البيان العربي – القاهرة 1966 .

33- الخشاب أحمد : دراسات أنثروبولوجية، دار المعارف القاهرة – 1970 .

34- الخوري فؤاد إسحاق : إيديولوجيا الجسد – رمزية الطهارة والنجاسة، دار الساقي – 1977 .

35- الخطيب محمد : الأثنولوجيا – دراسة عن المجتمعات البدائية، منشورات علاء الدين –

دمشق.

36- دراسات في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا – مجموعة من المؤلفين، دار المعارف بمصر – 1975.

37- دكروب محمد حسين : الأنثروبولوجيا – الذاكرة والمعاش، دار الحقيقة – بيروت ط2 1991.

38- دياب فوزية : القيم والعادات الاجتماعية، دار الفكر العربي – القاهرة، 1988.

39- الراوي عبد اللطيف : الشعر والعمل – الشعر والمجتمعات الاستهلاكية، دار الجليل للطباعة والنشر – ط1 – دمشق 1984.

40- الربيعو تركي علي : العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي – ط 1 1998.

41- زيعور علي : قطاع البطولة والنرسجية في الذات العربية، دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت – ط1 – 1982.

42- سعيدي محمد : الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق، ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر 1998.

43- سالم يفوت : مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر – مظاهر النزعة الاختبارية لدى الوضعيين الجدد وستروس، منشورات كلية الأدب – الرابط – المغرب – ت.د.

44- سويف مصطفى : مقدمة لعلم النفس الاجتماعي، مكتبة الأنجلو- القاهرة 1970.

45- سعد الله أبو القاسم : تاريخ الجزائر الثقافي – الجزء 08.

46- شحاتة سعفان حسن : علم الانسان، دار النهضة العربية – القاهرة 1973.

47- شحاتة سعفان حسن : علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) منشورات مكتبة العرفان – بيروت 1966.

48- شكري علياء : الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة، دار المعارف- القاهرة. 1981.

49- شرابي هشام : مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الأهلية للنشر والتوزيع – 1981.

50- شايف عكاشة : الدين في ضوء العلم، قراءة القرءان والإنجيل والتوراة،ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر 1998.

51- شوقي عبد الحكيم : الفولكلور والأساطير العربية، دار ابن خلدون 1983.

52- فاروق خورشيد : الموروث الشعبي، دار الشروق- ط2 –1982.

53- فكار رشدي : عن الحوار الحضاري في بعد واحد، منشورات دار الآفاق الجديدة – بيروت 1988.

54- فريحة أنيس : حضارة في طريق الزوال – القرية اللبنانية، مطبعة الجامعة الأمريكية – بيروت 1957.

55- قباني عبد العزيز : العصبية بنية المجتمع العربي، دار الآفاق الجديدة – بيروت ط1 1997.

56- كمال صفوت : مدخل لدراسة الفولكلور الكويتي، ط1 الكويت 1973.

57- ليله علي : البنائية الوظيفية، دار المعارف – مصر 1982.

58- لويس عوض :ثقافتنا في مفترق الطريق، دار الأدب – بيروت – 1987.

59- لكلرك جيرار : الأنثروبولجيا والاستعمار – ترجمة د. جورج كتورة، معهد الإنماء العربي – بيروت – ط1 1982.

60- لومبار جاك : مدخل إلى الأثنولوجيا – ترجمة حسن قبيسي المركز الثقافي العربي – ط 1 - 1997.

61- محمد إسماعيل زكي : الأنثروبولجيا والفكر الإسلامي. عكاظ – جدة – 1982.

62- محمد إبراهيم فتيحة – مصطفى حمدي السنواني : الأنثروبولوجيا المعرفية، دار المريخ – الرياض – السعودية 1992 .

63- المزوغي عمر : قراءات وتأملات في الثقافة الشعبية، منشورات الكتاب والتوزيع والإعلان والمطابع – ط3 –ليبيا – 1981 .

64- المرزوقي محمد : الأدب الشعبي – الدار التونسية للنشر – 1967 .

65- المقدس والإنسان :مجموعة من الباحثين، دار محمد علي الحامي – تونس.

66- المنصف وناس : الخطاب العربي، الحدود والتناقضات – الدار التونسية – للنشر – 1992 .

67- الملقي هيام : ثقافتنا في مواجهة الانفتاح الحضاري، دار الشواف – الرياض – 1995 .

68- محجوب محمد عبده : مقدمة لدراسة المجتمعات البدوية (منهج وتطبيق) الناشر وكالة المطبوعات – الكويت 1974 .

69- محجوب محمد عبده : مقدمة في الأنثروبولجيا – دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية 1987 .

70- محجوب محمد عبده:الانثروبولوجيا ومشكلات التحضر - دراسة حقلية في منطقة الخليج العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب – الإسكندرية 1980 .

71- محمد إبراهيم فتيحة ومصطفى حمدي السنواني : مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، مطبعة دار المريخ للنشر – الرياض – السعودية 1988 .

72- منصور هالة :محاضرات في علم الأنثروبولوجيا، الهيئة العامة لدار الكتاب. 1998

73- محمد حسن جودجي : فنون أشغال المعادن، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة - ط1 – عمان 1996 .

74- الميثاق الوطني للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية – الجزائر 1986 .

75- نجيب محمود زكي : مجتمع جديد أو كارثة، دار الشروق – ط2 – بيروت 1981 .

76- نجيب العوفي : درجة لوي للكتابة، دار النشر المغربية – 1980 .

77- العثمان وسام : المدخل إلى الأنثروبولوجيا ، مطبعة الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع – ط1 – دمشق 2002 .

78- عبد الغني غانم عبد الله وآخرون : مدخل إلى علم الإنسان، المكتب الجامعي الحديث – الإسكندرية 1998 .

79- عبد المجيد عبد الحميد : الأنثروبولوجيا – علم الإنسان، مكتبة الغريب – القاهرة 1979 .

80- العنيل فوزي : بين الفولكلور والثقافة الشعبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1978 .

81- عبد الله غدامي : الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية النادي الأدبي الثقافي – جدة 1985 .

82- عبد الرحيم عبد المجيد : الأنثروبولوجيا –علم الإنسان،الناشر مكتبة غريب –د .ت

83- عبد الحميد حسين أحمد رشوان : الأنثروبولوجيا في المجال التطبيقي، المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية – 1989 .

84- عبد الغني عبد الله : طرق البحث الأنثروبولوجي، المكتب الجامعي الحديث – الإسكندرية – ط1 – 2004 .

85- عقاب الطيب : الأواني الفخارية الإسلامية – دراسة تحليلية فنية مقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر 1984 .

86- عيسوي عبد الرحمن : سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي، منشأة المعارف –

الإسكندرية 1982 .

87- غليون برهان : مجتمع النخبة، دار البراق للنشر – تونس 1989 .

88- غورفيتش جورج : الأطر الاجتماعية لمعرفة، ترجمة د.خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر 1983 .

89- طوالبي نور الدين : في إشكالية المقدس – ترجمة وجيه البعيني – عويدات بيروت – باريس – ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر 1988 .

90- طاهر عبد الجليل:المجتمع الليبي- دراسات اجتماعية أنثروبولوجية، منشورات المكتبة العصرية – صيدا – بيروت 1969 .

91- وصفي عاطف : الأنثروبولوجيا الاجتماعية، دار المعارف – القاهرة 1975 .

92- وصفي عاطف : الأنثروبولجيا الثقافية مع دراسة ميدانية للجالية اللبنانية الإسلامية بمدينة ديربون الأمريكية، دار النهضة العربية – بيروت 1971 .

93- يسري إبراهيم دعليس محمد : الحياة الاجتماعية للمدمن في الثقافات المختلفة – دراسة في أنثروبولوجيا الجريمة، دار المعارف – مصر 1994 .

94- يونس عبيد الحميد : معجم الفولكلور، مكتبة لسان ط1 1983

95- Abeles ،Marc : Anthropologie et marxisme
Ed. complexe – Bruxelles 1979.

96- Bouzar Wadi : La culture en question
E. N. A. L – Alger 1984.

97- Burnel René : Essai sur la confrérie religieuse des Aissaouas au Maroc
Ed. Afrique – Orient 1988.

98- Colonna Fanny : Savants paysants. Eléments d'histoire sociale sur l'Algerie
O. P. V Alger.

99- Chebel Malek : L'imaginaire orabo – Musulman
P. U. F Paris 1993.

100- Dumont Fernand : L'Anthropologie en l'absence de l'homme.
P. U. F Paris 1981.

101- Dahmani Mohamed : L'Occidentalisation des pays du tiers monde ، mythes et réalités.
O. P. V Alger 1983.

102- Fages. J. B : Comprendre le structuralisme
Ed. Privat- Paris 1967.

103- Gehlen Arnold : Anthropologie et psychologie sociale
P. U. F. Paris 1980.

104- Ghalioun Burhan : Le malaise arabe ،état contre ration
Ed. E. N. A. G Alger 1991.

105-Goldmann Lucien : Sociologie du roman.
Ed. Gallimard – Paris 1964.

106- Hagège Claude : L'homme de paroles
Ed. Fayard – Paris 1985.

107- Helène Claudot : La sémantique au serirce de L'anthropologie. Ed. C. N. R. S. 1982.

108- Huxley Francis : aimable sauvage
Ed. plon. Coll. lerre humaine 1970.

109- La burthe – tolra Philippe et Jean Pierre Warnier : Ethnologie ، Anthropologie . P. U. F – Paris. 1993.

110- Laplatine Francois : Clefs pour l'anthropologie
Ed. Seghers – Paris 1987.

111- Louis Robert : traité de sociologie primitive
Ed. Payot 1969.

112- Leir – Strauss. Claude : les structures élémentaires de la parente.

113- Malinosvki Bronislaw : trois essais sur la vie sociale
Ed. Payot 1968.

114- Morgane Henri : La société Morgane
Ed. anthropos 1970.

115- Nassib Youcef : Elément sur la tradition orale
Ed.SNED 2em édition Alger 1982

116- Panoff Michel et Michel Perrin : Dictionnaire de l'éthnologie. Ed. Petite bibliothèque – Payot - Paris 1973.

117- Rodis – Leurs Geneviève : L'anthropologie cartésienne
P. U. f . Paris 1990.

118- Roussi Moncer : Population et société au Maghreb
O. P. U et Tunis 1983.
119 – Rivière Claude : Introduction à l'anthropologie
Ed. Hachette.
120- Westermarck Edward : Survivances païennes dans la civilisation mahométane.
Ed. Payot. Paris 1935.

المجلات :

1- مجلة الثقافة الشعبية – صادرة عن المعهد الوطني للتعليم العالي في الثقافة الشعبية – جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان.

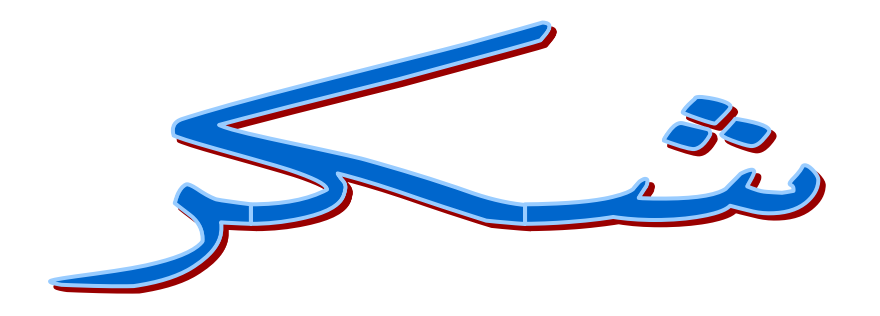
2- مجلة كلية الآداب والعلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية – جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان.

3- مجلة إنسانيات صادرة عن مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية – وهران.

4- مجلة المأثورات الشعبية صادرة عن مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربي.

Revues :

1- Ethnologie Française de la société d'ethnologie française Paris
2- L'homme : revue d'anthropologie française – Paris
3- Edme : Encyclopédie du monde actuel d'Anthropologie – Paris.



أجدني بعد إنجاز هذا البحث ,بعدما كان فكرة ومشروعا في مخيلتي منذ أن التحقت بقسم الثقافة الشعبية ذات سبتمبر 1986, أن أتقدم بالشكر الجزيل للأستاذ الكريم الدكتور عكاشة شايف الذي أحاط البحث بالرعاية والاهتمام حيث أبدى لي العديد من الملاحظات والتصويبات المفيدة التي كانت أبدا عونالي ونبراسا

محمد سعيدي



الفهرس

الموضوع	الصفحة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان

كلية الآداب والعلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية

قسم الثقافة الشعبية

أطروحة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا

العنوان

"الأنثروبولوجيا بين النظرية والتطبيق دراسة في مظاهر الثقافة الشعبية في الجزائر"

اعداد الطالب :

محمد سعيدي

اشراف :الأستاذ الدكتور عكاشة شايف

لجنة المناقشة :

1- د/مزوار بلخضر (جامعة تلمسان) رئيسا

2- أد/شايف عكاشة ومقررا (جامعة تلمسان) مشرفا

3- أد/محمد عبد اللاوي (جامعة وهران) عضوا

4- أد/محمد مجاود (جامعة بلعباس) عضوا

5- أد/مراد كحلولة ا(جامعةوهران) عضو

6- د/نورية رمعون (جامعة وهران) عضوة

L’Anthropologie entre la théorie et la pratique
Etude des aspects de la culture populaire algérienne

A mon modeste et humble avis, l’unité de cette recherche se manifeste sur deux plans, l’un de théorie et de méthode, l’autre de contenu et de pratique . Au point de vue de la théorie et la méthode, tous les chapitres constituant la première partie de cette recherche se caractérisent d’une manière directe par le rapprochement à l’univers anthropologique en matière de concept et de définition, de genres et d’orientations méthodologiques, de rapports et de relations épistémologiques sociales et humaines . Ce rapprochement global, nous a permis de mettre l’accent sur le parcours historique, idéologique, culturel et scientifique de l’anthropologie . Il a été lié à un certain nombre de questions à savoir :

- qu’est-ce que l’Anthropologie ?
- A quoi sert l’Anthropologie ?
- Quels sont les rapports de l’Anthropologie avec l’idéologie coloniale ?
- Quels sont les principaux genres de l’Anthropologie ?
- Quelles sont les orientations et les courants méthodologiques de l’anthropologie ?

Sans aucune exagération, nous signalons que chaque question a fait l’objet d’une investigation scientifique très riche et par conséquent la réponse à chacune de ces questions posées a donné naissance à un chapitre indépendant .

Le nombre de chapitre de la première partie est :

Après l’introduction dans laquelle nous avons présenté le sujet de la recherche et l’approche méthodologique, les chapitres se présentent comme suit :

Chapitre I : L’anthropologie, définition et principes épistémologiques .

Chapitre II : L’anthropologie et les sciences humaines .

Chapitre III : L’anthropologie et le colonialisme .

Chapitre IV : Les branches de l’anthropologie .

Chapitre V : Les courants de l’anthropologie .

Au point de vue du contenu et de pratique, les chapitres constituant cette deuxième partie de notre recherche, sont centrés d’une façon très organique sur ce que constitue la spécificité

socio-culturelle de l’identité algérienne dans le langage anthropologique .

Nous avons choisi un certain nombre d’aspects de la culture populaire algérienne .

Avant d’aborder ces aspects, nous avons senti utile et intéressant d’évoquer le problème de l’enquête de terrain et ses conditions scientifiques, culturelles, sociales, déontologiques et techniques .

Les chapitres de la deuxième partie se sont présentés comme suit :

Chapitre I : L’enquête du terrain, définition et principes épistémologiques et techniques .

Chapitre II : La culture populaire, définition et aspects moraux et physiques .

Chapitre III : Coutumes et traditions populaires : Le cas de la Twiza et ses dimensions sociales, culturelles et économiques .

Chapitres IV : Croyances populaires : Le cas de al ’ayn et ses dimensions religieuses et psychologiques .

Chapitre V : Les métiers traditionnels populaires .

Chapitre VI : Les formes d’expression populaires littéraires .

Chapitre VII : Les arts traditionnels populaires .

Je me permets de noter dans ce bref résumé, que je me suis largement inspiré des principes épistémologiques, méthodologiques et déontologiques appliqués en anthropologie sociale et culturelles par un certain nombres d’anthropologues français tels Claude Levi -Strauss, Jean cuisinier, Martine Segalene, Claude Rivière etc …

Leurs études et leurs expériences de terrain m’ont été d’une aide très précieuse . J’ai adapté et adopté certains de leurs principes théoriques et méthodologiques mais sans jamais les transposer mécaniquement à la culture populaire algérienne qui nécessite une certaine prudence pour éviter tout dérapage idéologique qui peut apporter atteinte à la notion de culture populaire elle-même et à ses rapports avec l’identité du peuple et son histoire .

Pour conclure ce résumé, je signale que cette recherche a été doublement motivée, sur le plan méthodologique, notre choix pour l’anthropologie réside dans « le besoin de plonger dans la pratique ces réflexions, comme on le voit, ce sont nos rapports même à la pratique qui se modifient . L’anthropologie, ça sert énormément, parce que la relation ethnologique est indispensable à notre appréhension des rapports sociaux … Autre conséquence de ce parcours : le découpage d’objets pensés, configurations idéologiques, dispositifs politiques, dans cette pratique de l’enquête . Selon des temporalités entrecroisés se construit l’histoire, et l’anthropologie ça nous sert surtout à faire notre histoire ». (Marc Abeles, anthropologie et marxisme p. 231)

Quant an plan thématique et pratique, notre choix pour la culture populaire comme champ d’investigation réside dans le principe de « la culture d’un peuple, c’est ce par quoi il se

reconnaît face aux autres, par quoi il affirme sa continuité, c'est la substance même de son identité . Etouffer sa culture, c'est briser l'élan vital d'un peuple, c'est porter atteinte à son intégrité psychique et physique, c'est vouloir sa disparition ».(le patrimoine culturel palestinien .v.préface).

Ministère de l’Enseignent Supérieur et de la Recherche Scientifique

Université Abou Baker Belkaid – Tlemcen

Faculté des Lettres et Sciences sociales et Sciences humaines

Département de culture Populaire

Thèse de Doctorat en Anthropologie

Thème :

L’anthropologie entre la théorie et la pratique

(Etude des aspects de la culture populaire en Algérie)

Présentée par :

Mohamed Saidi

Sous la direction du :

PR : Chaif okacha

Membres du jury :

1-D :Mézouar Belakhdar (université de Tlemcen) Président

2-PR :Chaif Okacha(université de Tlemcen) rapporteur

3- PR :Abdellaoui Mohamed(université d’Oran)Examinateur

4- PR :kahloula Mourad (université d’Oran) Examinateur

5- PR : Medjaoued Mohamed(université de Sidi Bel Abes) Examinateur

6- D :Remaoun Noria(université d’Oran) Examinatrice

Année universitaire :2006-2007